


北京大學國際漢學家研修基地

# 國際漢學研究通訊

# Newsletter for International China Studies

第五期
2012.6



北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

Newsletter for International China Studies

ISBN 978-7-301-20939-4



定價：70.00元

北京大學國際漢學家研修基地

# 國際漢學研究通訊

## Newsletter for International China Studies

第五期

2012. 6



北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

**圖書在版編目(CIP)數據**

國際漢學研究通訊. 第五期/北京大學國際漢學家研修基地. 編 —北京：北京大學出版社，2012.7

ISBN 978-7-301-20939-4

I. ① 國… II. ① 北… III. ① 漢學－研究－世界－文集
IV. ① K207.8-53

中國版本圖書館CIP數據核字(2012)第154616號

**書　　名**：**國際漢學研究通訊(第五期)**
著作責任者：北京大學國際漢學家研修基地　編
責 任 編 輯：翁雯婧　王　琳
標 準 書 號：ISBN 978-7-301-20939-4/H·3102
出 版 發 行：北京大學出版社
地　　址：北京市海淀區成府路205號　100871
網　　址：http://www.pup.cn
電　　話：郵購部 62752015　發行部 62750672
　　　　　編輯部 62765691　出版部 62754962
電 子 郵 箱：dianjiwenhua@163.com
印　刷　者：三河市北燕印裝有限公司
經　銷　者：新華書店
　　　　　720毫米×1020毫米　16開本　26.5印張　457千字
　　　　　2012年7月第1版　2012年7月第1次印刷
定　　價：70.00元

---



現代的瑣羅亞斯德教拜火神祠(榮新江文,圖8,朱玉麒攝影)



費魯扎巴德的薩珊王宮(榮新江文,圖12,朱玉麒攝影)



縫製的古木船(榮新江文,圖15,朱玉麒攝影)



波斯波里斯(榮新江文,圖20,朱玉麒攝影)

# 《國際漢學研究通訊》
# Newsletter for International China Studies

# 目録

## 漢學論壇

《宋會要輯稿》所記明教經像考略

——霞浦文書研究　馬小鶴/3

試論1333—1341年元史闡釋的諸問題　孫康宜 撰　孫保羅 譯/30

關於《李卓吾先生批評西遊記》的版本問題　上原究一/41

明朝覆滅的舞臺演繹

——17世紀荷蘭劇作家胡斯之*Trazil*與馮德爾之*Zungchin*解析

Paize Keulemans 撰　朱姍 譯/71

東亞政治發展史上古學的興起與重要性

——細審伊藤仁齋與朱舜水之互動　吕玉新/95

陳寅恪與德國的早期學術聯繫新證　陳懷宇/136

## 文獻天地

唐鈔本《翰苑》殘卷考正　童　嶺/153

稀見日本漢籍《新選分類集諸家詩卷》、《續新編分類諸家詩集》

中宋人佚詩及其價值　卞東波/187

法國漢學家與19世紀巴黎王家圖書館的戲曲圖書　李聲鳳/220

國家圖書館藏羅斯藏書考　彭福英/235

《保富述要》的原作與譯作　艾俊川/246

**漢學人物**

回到核心
——浦安迪先生訪談　劉　倩/255
域外知音:浦安迪的中國古典小説研究　李鵬飛/266
我的老師浦安迪教授　李惠儀/281
從師浦安迪教授　鍾志清/284
走近浦安迪先生　劉　倩/288

**馬可·波羅研究**

沿着馬可·波羅的足跡走訪伊朗
——2012年初考察紀要　榮新江 文　朱玉麒 攝影/295
《馬可·波羅行紀》與斯坦因的考古探險活動　羅　帥/313
艅(Jūng)船考
——13至15世紀西方文獻中所見之“Jūng”　邱軼皓/329
近三十年大陸元代南海交通史研究評述(1980—2010)　陳春曉/339
評 *Hormuz in Yuan and Ming Sources* 及其漢譯本　求芝蓉/353
廣東中外文化交流史跡考察日記　榮新江　羅　帥/364

**研究綜覽**

唐代文史研究的典範
——劍橋大學麥大維(David McMullen)教授北大講學述要　李丹婕/377
異域文心:汪德邁教授系列講座小記　程蘇東/386

**基地紀事**

國際漢學系列講座紀要(2011.10—2012.3)　399

**征稿啓事**

# 漢學論壇

# 《宋會要輯稿》所記明教經像考略
## ——霞浦文書研究

馬小鶴

《宋會要輯稿》刑法二記載,宣和二年(1120年)十一月四日,臣僚言:

> 一、温州等處狂悖之人,自稱明教,號爲行者。……一、明教之人所念經文及繪畫佛像,號曰《訖思經》、《證明經》、《太子下生經》、《父母經》、《圖經》、《文緣經》、《七時偈》、《日光偈》、《月光偈》、《平文策》、《漢贊策》、《證明贊》、《廣大懺》、《妙水佛幀》、《先意佛幀》、《夷數佛幀》、《善惡幀》、《太子幀》、《四天王幀》。已上等經佛號,即於道釋經藏並無明文該載,皆是妄誕妖怪之言,多引"爾時明尊"之事,與道釋經文不同。至於字音,又難辨認。委是狂妄之人僞造言辭,誑愚惑衆,上僭天王、太子之號。[1]

牟潤孫於1938年發表的文章中撿出這段北宋的資料,並作了初步解釋[2]。吴晗1940年發表的文章中引用了這段資料[3]。意大利學者富安敦(A. Forte)1973年將其翻譯成法文,並作了比較詳細的研究[4]。林悟殊也數次引用這段資料[5]。連立昌在研究福建秘密社會的專著中也分析了這段記載温州明教的

作者單位:美國哈佛大學哈佛燕京圖書館中文部

① 《宋會要輯稿》一六五册《刑法》二之七八,中華書局1957年版,第6534頁。

② 牟潤孫,2009年,第703—706頁。

③ 吴晗,1951年,第239頁。

④ Forte, 1973, pp.238—252.

⑤ 林悟殊,1997年,第147、161、182頁;2011年,第106頁。

文字[1]。劉南强將這段史料翻譯爲英文,使其更爲西方學界所熟悉[2]。吉田豊在研究日本藏明教《宇宙圖》時也分析了這段資料[3]。下文引用諸位先賢的意見不再一一註明頁數。

這段資料只保存了題目,並無明教經文全部或部分摘抄,也無繪畫摹本,長期以來囿於資料所限,很難進一步深入瞭解這些經像的具體情況,及其與唐代漢文摩尼教經文的關係。至今所知的唐代漢文摩尼教經像相當有限,《摩尼光佛教法儀略》(以下簡稱《儀略》)所記載的七部大經及《大二宗圖》只留下了名稱,其實際内容並無多少漢文資料留存。只有敦煌所出的《下部讚》、《儀略》和《惠明經》(此名爲其帕提亞文原本書名的翻譯,通常稱京藏《摩尼教殘經》,簡稱《殘經》)殘卷的具體内容爲我們所知。現存的漢文摩尼教殘卷可能只是唐代漢文摩尼教文獻的一小部分。近年來部分刊佈的霞浦文書,以及日本藏明教繪畫,有許多内容不見於敦煌所出三部摩尼教殘經,其源頭很可能就是今已不存在的唐代漢文摩尼教文獻。《宋會要輯稿》所記載的十九部明教經像雖然也只留下了名字,但是,它們是上承唐代漢文摩尼教文獻,旁證日本藏明教繪畫,下啓霞浦文書的重要中間環節,值得進行深入分析。現在借助日藏明教繪畫、霞浦文書,我們可以推進對這十九部經像的認識。反過來,對這些經像的闡釋又爲我們理解霞浦文書、日藏明教繪畫提供了背景資料。

## 一、《大二宗圖》、《圖經》與《宇宙圖》

牟潤孫認爲:《儀略》"經圖儀(章)第三"云:"凡七部,並圖一。"其圖名"大門荷翼圖,譯云《大二宗圖》",當即《圖經》也。富安敦也認爲《圖經》可能與《大二宗圖》有關。

亨寧(W. B. Henning)在和哈隆(H. Haloun)合作譯註英藏《儀略》的文章

① 連立昌,1989年,第14、21頁。

② Lieu, 1992. pp.276—277.

③ 吉田豊,2010年,第19頁。

中，詳細註釋了《大二宗圖》①。《大二宗圖》當即科普特文文獻列在七部大經之後的《埃空》(Eἰκών，圖片)。我們可以把科普特文《佈道書》(Homilies)第25頁上列舉的摩尼教經典②與《儀略》作一對照：

| 科普特文《佈道書》第25頁 | 漢文《儀略》 |
| --- | --- |
| 1, εὐαγγέλιο《福音書》 | 第一，大應輪部，譯云《徹盡萬法根源智經》 |
| 2, θησαυρος μ̄πωνϩ《生命寶藏》 | 第二，尋提賀部，譯云《淨命寶藏經》 |
| 6, επιστολαυε《書信》 | 第三，泥萬部，譯云《律藏經》，亦稱《藥藏經》 |
| 4, ϫωμε ν̄μ̄μυστηριον《秘密書》 | 第四，阿羅瓚部，譯云《祕密法藏經》 |
| 3, πραγματεία《缽迦摩帝夜》 | 第五，缽迦摩帝夜部，譯云《證明過去教經》 |
| 5, ϫωμε ν̄γιγας《巨人書》 | 第六，俱緩部，譯云《大力士經》 |
| 7, ψαλμος《讚美詩》 | 第七，阿拂胤部，譯云《讚願經》 |
| ϩικων《圖像》 | 大門荷翼圖一，譯云《大二宗圖》 |

摩尼在《克弗來亞》第154章中陳述了自己的宗教比以前諸教優勝的十個方面，其中第二方面是："確實，所有的(使徒們)，在我之前降臨的我的兄弟們，(都沒有著書立說，寫下)他們的智慧，就如我所做的那樣。他們(也沒有)像我一樣，在圖畫(書)裏畫出他們的智慧。"③

宗德曼提出，摩尼爲了説明其教義而畫的圖像，可能在中古波斯文中稱nigār，在粟特文中稱pyšpδw。中古波斯文文書M 2説：摩尼派末冒(Mār Ammō)與阿達凡親王(prince Ardavān)一起到東方的阿巴沙省(Abaršahr)去傳教，帶着書籍抄寫員和書籍的圖畫(nbyg'n ng'r 'b'g)。粟特文書M 18,220講述了同一個故事：摩尼派末冒和阿達凡親王到東方去，其後他還派了其他抄寫員帶着書籍的圖畫(pyšpδw)前去④。

吉田豊2010年刊佈了最近發現的摩尼教繪畫，可能是元末從中國寧波地

---

① Haloun and Henning, 1952, pp.194—195, 204—210.亨寧認爲，《大二宗圖》可能就是帕提亞文的Ārdhang。富安敦、劉南强、克林凱特(H.-J. Klimkeit)都接受了亨寧的意見，參閲：Klimkeit, 1982, pp.1, 15—17；林悟殊中譯本第18—19、42—44頁。但是宗德曼提出，Ārdhang可能並非《圖像》。參閲Sundermann, 2005.但這並不影響科普特文與漢文文獻證實摩尼確實創作了一部圖像來闡明自己的教義。

② Polotsky,1934, p.25.

③ Gardner & Lieu, 2004, p. 266.

④ 也可翻譯爲："書籍(與)圖畫"。Sundermann, 2005, pp. 382—383. *Dictionary*, v.3, pt. 1, p. 240.以前一般都翻譯爲"畫師"，參見Klimkeit, 1982, pp. 203—205.

區帶到日本去的，其中有一幅119.9×57.6的巨製，全面描繪了摩尼教的整個宇宙結構，吉田豊將其命名爲《宇宙圖》(圖1)[①]。

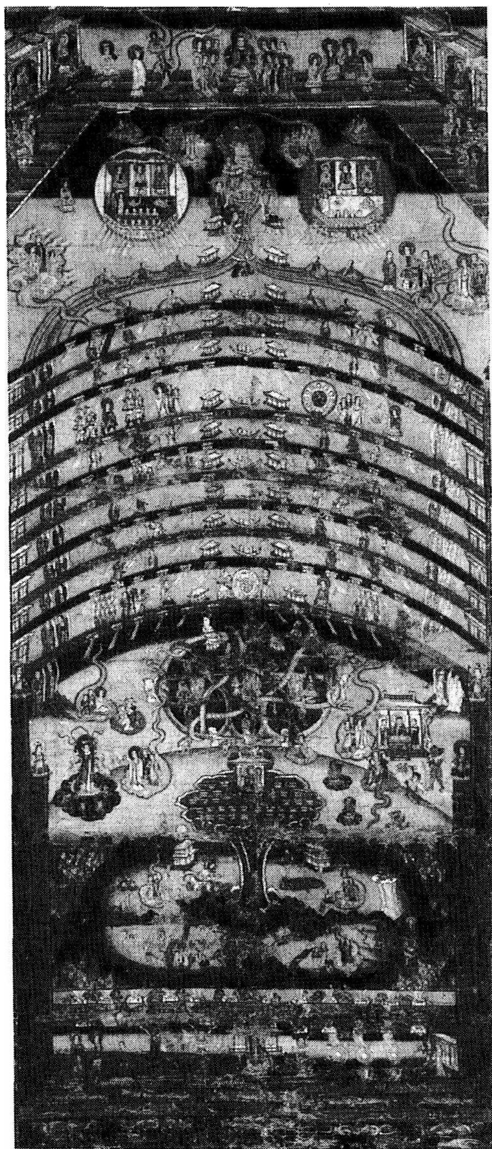


圖1 《宇宙圖》，見吉田豊，2010年，圖版1

《宇宙圖》如此全面細緻地描繪了摩尼教的宇宙結構，内容超出現存漢文摩尼教文獻，可能是以《大二宗圖》爲藍本，吸收了一些佛教繪畫因素而繪成的。《宋會要輯稿》提到的《圖經》，列在經文之中，本身當非"圖"，而是"經"，即不是圖畫，而是解釋圖畫的經文。霞浦文書中的不少文字可能與《圖經》有關。比如，《摩尼光佛》的請福科儀關於十天王的描繪：

> 十天王者，梵名阿薩漫沙也。是故道教稱爲昊天玉皇大帝。住在第七天中，處在大殿，管於十天善惡之事。此天内有十二面寶鏡：上面觀於涅槃，下面照於陰司地府，十面鑑於十天諸魔背叛等事。化四天王管四天下：嚧[嚩]逸天王管北鬱壇界，彌訶逸天王[䩭東弗婆提，喋嚩囉天王]統御南閻浮提，娑囉逸天王掌握西瞿耶尼。四天大明神若見諸天惡魔起奸計，騷擾天空地界諸聖，應時展大威神，折挫調伏，速令安定；急使調伏。一心虔恭，合掌皈依，同降道場，加彼下界福



① 吉田豊，2010年。

德,男女長福消災,增延福壽。[1]

這段文字與《宇宙圖》的第七天(圖2)對照,兩者相當吻合。《宇宙圖》第七層天上左邊畫有一尊神坐在寶座上,左右各有四個身穿盔甲的武士侍立。這位神應該就是淨風第二子尊貴的王(拉丁文 rex honoris),在漢文中寫作"十天大王",簡稱"十天王"。第七層天的右面畫了一個圓輪,上面有十二個面孔,就像時鐘上的數字似的排列着。這可能就是十二面透鏡,十天王就通過這十二面透鏡監視十層天上被囚禁的諸魔,也就是上面這段文字裏講的"十二面寶鏡"。詳細論證請參閱拙文《摩尼教十天王考》[2]。



圖2 《宇宙圖》(部分),見吉田豊,2010年,圖版2

① 元文琪,2011年,第178頁;筆者對文字稍作校改,陳氏法師提供的一本未名科儀書的"讚天王"的文字稍有不同,馬小鶴,2010年,第119頁。

② 馬小鶴,2010年。

## 二、《四天王幀》

富安敦指出四天王在梵文中作 catvāro mahārājikāh，出自佛教。那麼《四天王幀》是描繪佛教的四大天王，還是描繪摩尼教的神祇？四天王還見於《摩尼光佛》的一段經文(第12頁)：

清静門示現北方佛，此方真教主嚧[嚩]逸天王
光明門示現東方佛，此方真教主弥訶逸天王
大力門示現南方佛，此方真教主[嗼]囉逸天王
智惠門示現西方佛，此方真教主娑囉逸天王
威德門示現中央佛，此方真教主耶俱孚大將
[味嗪]皎明使[1]

《興福祖慶誕科》[2]的“請護法文”與此類似，也將四天王與“清浄、光明、大力、智慧”等四寂以及民間宗教的五方相配，但是細節稍有不同：

| | | | |
|---|---|---|---|
| 北 | 清静門示現北佛 | 北方守坎主 | 嚧嚩逸天王 |
| 東 | 光明門示現東佛 | 東方守震主 | 弥訶逸天王 |
| | | | 耶俱孚大將 |
| 中 | 貞如門示現中央佛 | 中央輔弼主 | 唯願 |
| | | | 味嗪皎明使 |
| 南 | 大力門示現南佛 | 南方守離主 | 嗼囉逸天王 |
| 西 | 智慧門示現西佛 | 西方守兑主 | 娑囉逸天王 |

此前有文字説明：“恭唯四梵天王、二大護法威靈[赫赫，聖德巍巍，神]鋭持手若風生，實甲渾身如電閃；曾受記于當年，誓護法於末世。……天王化四明神，鋭持手，甲穿身，禦寃敵，護真人，令正教，免因循。……[嚧]嚩逸啰、弥訶

① 元文琪，2010年，第178頁。

② 筆者寫信給福建省文物局局長鄭國珍先生、霞浦縣副縣長黄敏皓女士、霞浦縣博物館館長吴春明先生，希望獲得有關文書照片進行研究，承他們大力支持，發給筆者《奏申牒疏科册》、柏洋鄉謝法師藏《無名科文》與《興福祖慶誕科》，特此致謝。

逸啰、[喋嚩]啰逸啰、……娑啰逸啰。”

四天王的名字不見於現存唐代漢文摩尼教殘卷。四天王在《宇宙圖》上卻清晰可見。在十天八地之間繪有須彌山,山頂上的大殿當代表善見城;其前面有四個合掌跪着的神,即四天王;再前面是三十二個宮殿。吉田豊指出,這相當符合粟特文文獻(M7800 I)的描述。(圖3)表面上看,這類似佛教繪畫,四天王是:東方持國天王(Dhṛtarāṣṭra)、南方增長天王(Virūḍhaka)、西方廣目天王(Virūpākṣa)、北方多聞天王(Dhanada)。但是實際上,在佛教外衣下,表現的是摩尼教的內容:四天王爲摩尼教中鎮壓大力士的四大天使,三十二個宮殿即爲囚禁大力士之處。筆者另撰《摩尼教四天王考》,將在《絲瓷之路II》發表。

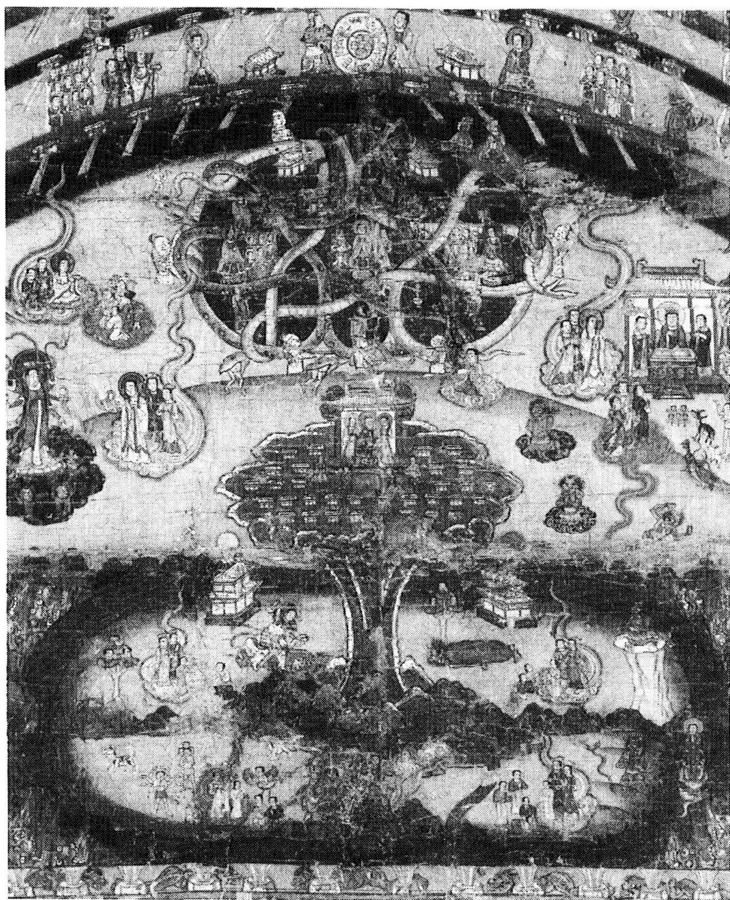


圖3 《宇宙圖》(部分),見吉田豊,2010年,圖版4

據筆者考證,十天王的梵名阿薩漫沙出自粟特文sm'nxšyδ,讀若(a)smān-xšēδ。四天王的音譯名字也均出自伊朗語:嚧嚩逸啰<中古波斯文rwp'yl/帕提亞文rwf'yl,均讀若rufaēl,通常譯爲“拉法葉爾”;弥訶逸啰<中古波斯文myx'yl [mīxaēl]/帕提亞文myh'yl [mīhaēl],通常譯爲“米迦勒”;喋嚩啰逸啰<中古伊朗語/帕提亞語gbr'yl [gabraēl],通常譯爲“加百列”;娑啰逸啰<中古伊朗語/帕提亞語sr'yl [saraēl],通常譯爲“沙逆夜”。這種稀奇古怪的文字在霞浦文書中比比皆是,完全符合《宋會要輯稿》所言:“至於字音,又難辨認。”但是,這並非“委是狂妄之人僞造言辭,誑愚惑衆,上僭天王、太子之號。”實際上這應是照抄唐代漢譯摩尼教經的結果,歷代傳抄可能有誤,但仔細辨析仍有可能還原其伊朗語或阿拉姆語語源;至於“天王、太子”也是照抄而已。“十天王”、“十天大王”、“太子”本來就見於敦煌發現的《下部讚》、《殘經》和《儀略》。

## 三、《太子下生經》

富安敦已經注意到開元十九年(731年)撰寫的《儀略》引《老子化胡經》(簡稱《化胡經》),將摩尼稱爲“太子”:

> 《老子化胡經》云:我乘自然光明道氣,飛入西挪玉界蘇鄰國中,示爲太子。捨家入道,號曰摩尼。轉大法輪,説經戒律定慧等法,乃至三際及二宗門。上從明界,下及幽塗,所有衆生皆由此度。①

敦煌本《化胡經》第一卷確實有類似内容,文句微有不同,也把摩尼稱爲“太子”:

> 後經四百五十餘年,我乘自然光明道氣,從真寂境,飛入西那玉界蘇鄰國中,降誕王室,示爲太子。捨家入道,號末摩尼。轉大法輪,説經戒律定慧等法,乃至三際及二宗門,教化天人,令知本際。上至明界,下及幽塗,所有衆生皆由此度。②

---

① 本文所引敦煌摩尼教漢文文獻悉用林悟殊、芮傳明校本,不再一一註明。參閲林悟殊,1997年,第268—325頁;芮傳明,2009年,第361—420頁。

②《大正新修大藏經》,卷54,No.2139,第1267頁。http://www.cbeta.org/result/normal/T54/2139_001.htm 圖版:http://www.daoisms.org/uploads/allimg/120127/5-12012G15G7.jpg

這裏的"我"是指老子,《化胡經》中出現摩尼教的內容,並非爲了依托摩尼教,而是像道教竊取他家材料一樣,只是爲了增加自己經典的分量,玄化自己的教義[①]。摩尼教則反過來,利用《化胡經》依托道教。無論道教,還是摩尼教,所謂"示爲太子",均是擡高自己教主的地位,以與佛教抗衡。因爲衆所周知,釋迦牟尼相傳是古印度北部迦毗羅衛國浄飯王的太子。經過中國摩尼教徒的宣傳,摩尼是太子的説法廣爲流傳。《佛祖統紀》卷四十八云:

> 嘗考《夷堅志》云,……又名末摩尼,采《化胡經》"乘自然光明道氣,飛入西那玉界蘇鄰國中,降誕王宫爲太子,出家稱末摩尼",以自表證。[②]

黄震《黄氏日抄》卷八六《崇壽宫記》記載,此寺住持張希聲説明摩尼教在道教經典中的根據:

> 《老子化胡經》明言"我乘自然光明道氣,飛入西那玉界,降爲太子,捨家入道,號末摩尼,説戒律定惠等法",則道經之據如此。[③]

摩尼"示爲太子"之説也見於霞浦文書《摩尼光佛》:

> 五佛摩尼光,最後光明使,托化在王宫,示爲太子;説法轉金輪,有緣蒙濟度。願亡靈乘佛威,光證菩薩會。[④]

霞浦文書《摩尼光佛·下生讚》云:"摩尼佛下生時,托廕於蘇鄰。石榴樹枝呈瑞園,官詣丹墀表奏希奇。……末艷喜食,花顔喜歡,神人誡責别宫安。"《摩尼光佛》另一處經文則説:摩尼"四歲出家辭國位"。雖然未直接用"太子"一詞,但是"丹墀"、"表奏"、"别宫"、"國位"都顯示摩尼爲太子。霞浦文書無疑反映出摩尼"示爲太子"之説,一直流傳不絶,《太子下生經》當爲其傳播過程中的一環。

---

① 林悟殊,1997年,第76—77頁。

② 《大正新修大藏經》,卷49,No. 2035,第431頁。http://www.cbeta.org/result/normal/T49/2035_048.htm

③ 《黄氏日抄》,卷86,葉九,《文淵閣四庫全書》版708—890。

④ 元文琪,2010年,第176頁。陳法師藏未名科儀書有請"五雷子",詞句稍有不同。陳進國、林鋆,2010年,第372頁。

## 四、《太子幀》

《太子下生經》的"太子"爲摩尼,則《太子幀》即摩尼像無疑。摩尼教最重要的節日爲庇麻節,於每年摩尼教的齋月即12月結束時舉行,紀念摩尼的殉難,要設一個祭壇(即庇麻),祭壇上有摩尼像。吐魯番發現的摩尼教繪畫MIK III 4979a,b的反面是一幅《庇麻節圖》,圖的上端有一個寶座或祭壇,裝飾着彩色的毛毯或布料,祭壇之上應該有摩尼肖像,可惜没有保存下來。(圖4)[①]

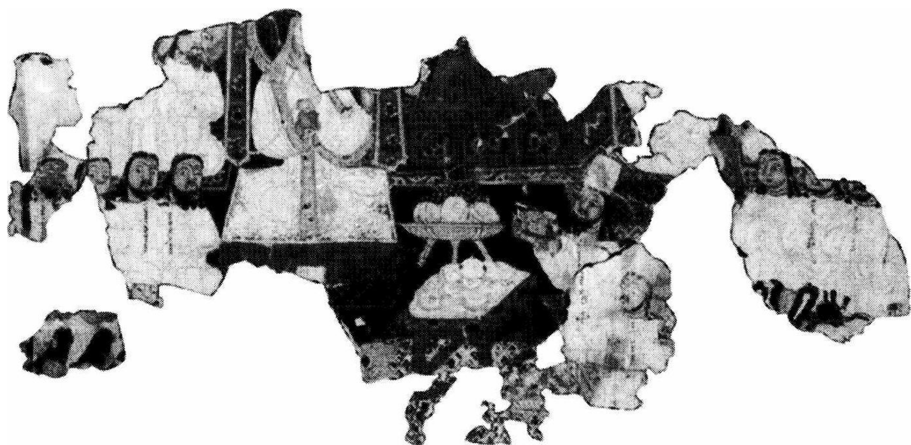


圖4 MIK III 4979a, b verso:庇麻節。Gulácsi, 2012, Figure 3

摩尼教徒對自己教主肖像的標準非常重視,《儀略》的《形相儀第二》詳細描繪了摩尼的形象:

摩尼光佛頂圓十二光王勝相,體備大明,無量祕義;妙形特絶,人天無比;串以素帔,倣四淨法身;其居白座,像五金剛地;二界合離,初後旨趣,宛在真容,觀之可曉。諸有靈相,百千勝妙,寔難備陳。

何喬遠(1558—1631年)著《閩書》記載:

至道(995—997年)中,懷安士人李廷裕得佛像於京城卜肆,鬻以五十千錢,而瑞像遂傳閩中。[②]

---

① Klimkeit, 1982, pp.33—34;林悟殊中譯本第75—77頁。Gulácsi, 2012, Figure 3.

②《閩書》,卷之七,《方域志》,泉州府晉江縣一,"華表山"條,1994年版,第172頁。

伯希和(P. Pelliot)已經指出,“証以前文,此佛應是‘摩尼佛’之佛。其像得爲畫像或雕像;觀其人得像之情形,似爲畫像。摩尼教徒重視字畫,已爲世人所知矣。”①

吉田豐2009年發表文章,研究了14世紀從寧波攜往日本、目前藏在大和文化館的《冥王聖圖》(圖5),他在榮新江、森安孝夫協助下,釋讀了畫上的題詞:

1 東鄉茂頭保弟子張思義
2 偕鄭氏辛娘喜捨
3 *《冥王聖(圖)》,(恭)入
4 *寶(山菜)院,永充供養,祈(保)
5 平安,(願)□□□存

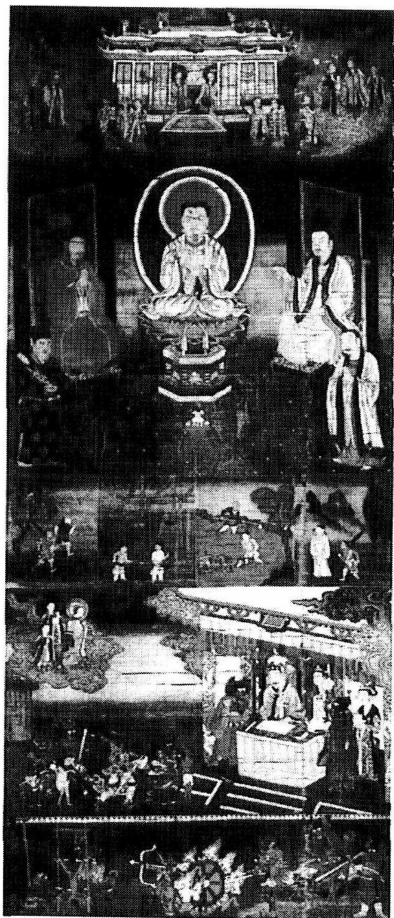


圖5 《冥王聖圖》,見Gulácsi, 2008, Fig.1

此畫過去一直被認爲是佛教的《六道圖》,畫面分五層,從上往下第二層中央坐在蓮華座上的神祇被認爲是釋迦牟尼佛。但是,吉田豐、古樂慈(Zsuzsanna Gulácsi)、埃伯特(Jorinde Ebert)等學者經過研究,認爲主尊是摩尼佛②。

李廷裕從京城所得摩尼像傳入閩中,而主尊爲摩尼的《冥王聖圖》從寧波傳入日本,《太子幀》當爲摩尼像傳播的一個中間環節。

## 五、《夷數佛幀》、《訖思經》

夷數是《下部讚·收食單偈》裏讚頌的十二個大神之一,《下部讚》殘卷一開頭就是長達82行的《讚夷數文》。瓦爾德施密特(E. Waldschmidt)和楞茨

① Pelliot, 1923, 中譯本,第138頁。

②《大和文華》第119号《大和文華舘所藏六道圖特輯》,平成二十一年(2009年)。

(Wolfgang Lentz)1926年發表《夷數/耶穌在摩尼教中的地位》,翻譯了《讚夷數文》等,並與吐魯番出土伊朗語文獻作了比較研究[①]。崔驥將《下部讚》翻譯成英文,並由亨寧作了一些註釋[②]。富安敦將《夷數佛幀》與這兩項研究成果聯係在一起。

夷數在明教神譜中一直傳承不絶。《閩書》説摩尼教:

自言其國始有二聖,號先意、夷數,若吾中國之言盤古者。[③]

日本甲州市棲雲禪寺所藏的一幅佛教畫,長期以來被認爲是虛空藏菩薩像,但是菩薩左手托一小型蓮座,座上彤有一個金色十字架。泉武夫認爲,此畫可能是景教聖像,所繪的可能是耶穌、天使或是聖徒、上帝(阿羅訶,Alaha)[④]。古樂慈則認爲,這幅畫像可能即《夷數佛幀》[⑤]。孰是孰非,尚待進一步論證。

在霞浦文書中,夷數至少表現爲三個方面:第一方面,在敦煌文獻中作爲十二大神之一的光明夷數(Jesus the Splendor)在《奏申牒疏科册》(簡稱《科册》)的《奏三清》中被稱爲廣明上天夷數和佛,與靈明大天電光王佛、太上真天摩尼光佛合稱三清,取代道教的至高神玉清聖境(在清微天)元始天尊、上清真境(在禹餘天)靈寶天尊、太清仙境(在大赤天)道德天尊。在《科册》的《奏教主》中,他被稱爲廣惠莊嚴夷數和佛,也與神通救性電光王佛、太上教主摩尼光佛並列。在《明門初傳請本師》中,他排在本師教主摩尼光佛、寶光救性電光王佛之後,稱爲再甦活命夷數和佛。

第二方面,使者耶穌(Jesus the Apostle)即降生在羅馬帝國的耶穌,在《摩尼光佛》[⑥]讚頌的五佛中,他排在一佛那羅延(Nārāyaṇa,出自印度教)、二佛蘇路支(瑣羅亞斯德)、三佛釋迦文(釋迦牟尼)之後,稱爲四佛夷數和。這四個使者都是最後光明使——五佛摩尼光的先驅。在《明門初傳請本師》[⑦]"凶筵"所請諸神

---

① Waldschmidt, 1926.

② Tsui Chi, 1943.

③《閩書》,卷之七,《方域志》,泉州府晉江縣一,"華表山"條,1994年版,第172頁。

④ 泉武夫,2006年,頁14。

⑤ Gulácsi, 2009.

⑥ 元文琪,2011年,第176—178頁。

⑦ 黄佳欣,2011年,第18頁。

中，他排在那羅（即那羅延）、数路（即蘇路支）、釋迦（即釋迦文）之後，一起合稱四府帝君。他們與十殿明王、目連、地藏一起作爲超度亡靈的主神。

《摩尼光佛》的《吉斯咒》（第39—42頁）曰："……稱念夷數佛，既死而復甦；稱念夷數佛，枯木令兹茂；稱念夷數佛，沉淪俱解脱；稱念夷數佛，朽骨再甦還活。……仰啓夷數佛，同弘無盡願。若人有惡夢，或被官司囚繫，及一天亢旱，苦難逼身者，稱念吉斯聖，尋聲皆應。"[①]《訖思經》是否音譯？"訖思"是否即"吉斯"的異譯？目前尚無足夠證據作出結論。

第三，《吉斯咒》已經顯示出，在民間宗教中，夷數還演變成了咒術中驅邪鎮魔的神靈。在《去煞符》[②]中，"再甦夷數佚"與"摩尼大法旨"、"無上明尊祖"、"四梵天王"等一起，成了符咒的一個組成部分。這證實了《閩書》對明教演化爲咒術的記載確有所據："今民間習其術者，行符咒，名師氏，法不甚顯云。"[③]關於霞浦文書中的夷數，需要另外專門撰文討論。

## 六、《日光偈》、《月光偈》

牟潤孫注意到：敦煌本《下部讚》中有一偈，題云："此偈讚日光訖，末後結願用之。"《日光偈》可能與此有關。劉南强則指出，太陽、月亮都是摩尼教神祇。

摩尼教中日月的意義至少可以分爲兩個方面。第一方面，太陽可以等同於第三使，月亮可以等同於耶穌。宗德曼（W. Sundermann）全面研究了摩尼教伊朗語神名，第三使的一個名稱就是太陽，中古波斯文中作xwr、xwrxšyd，帕提亞文作myhr（yzd）、hwr、xwrxšyd，粟特文作xwr（βγyy）、myšyy βγyy。漢文就翻譯成"日光佛"。耶穌的一個名稱則是月亮，中古波斯文、帕提亞文作m'h（yzd），粟特文作m'x（βγyy）。漢文資料中未見將夷數稱爲"月光佛"[④]。宗德曼没有把日月列爲神祇。范林特（P. Van Lindt）研究了科普特文資料中的日

① 元文琪，2011年，第177頁。

② 陳進國、林鋆，2010年，第388頁，圖41。

③《閩書》，卷之七，《方域志》，泉州府晉江縣一，"華表山"條，1994年版，第172頁。

④ Sundermann, 1979, pp.100—101 (nr. 2/11.2, 2/14.2 and 3/11.2, 3/14.2); Bryder, 1985, pp.106—109, 114.

月神，其作用主要有二：一是將靈魂（光明分子）轉送到明界去，二是諸神的居處：第三使、生命母（善母）、活靈（浄風）住在太陽上，而原人（先意）、耶穌（夷數）、光明處女（電光佛）住在月亮上[①]。

在敦煌漢文摩尼教文獻中也有類似記載，《殘經》講到：運渡靈魂的"日月二大明舩"（第48—52行）、《下部讚》講到虔誠的聽者死後，靈魂從盧舍那境"直至日月宫殿，而於六大慈父及餘眷屬，各受快樂无窮"。（第387—400行）

《下部讚·普啓讚文》讚頌了日月，《摩尼光佛》第43頁抄録《下部讚》第127行四句詩，我們將《摩尼光佛》個别不同字詞放在括弧内，以便比較："又啓日、月光明宫（佛），三世諸佛安置處，七及十二大船（般）主，並餘（諸）一切光明衆"[②]。"般"爲"船"之訛。"宫"可能被故意改成"佛"，顯示明教更明確地把日月作爲神。《下部讚·此偈你逾沙懺悔文》（第411—414行）在《摩尼光佛》中題目改爲《懺悔玄文》，不同的字詞多爲筆誤，放在括弧内，以便比較："我今懺悔所，是身口意業，及貪嗔癡行（或），乃至縱（從）賊毒心，諸根放逸；或疑（宜）常住三寶，並二大光明；或損盧舍那身兼（及）五明子；於師僧（僧師）父母、諸善知識，起輕慢心，更相譭謗；於七施（世）、十戒、三印法門，若不具修，願罪銷滅！"[③]這裏的"二大光明"自然非日月莫屬。

吉田豊刊佈的《宇宙圖》在十天之上，畫了兩個大圓，紅色的圓形物爲太陽，上面有三個神，即日光佛、善母佛、浄風佛；白色的圓形物爲月亮，上面的三個神爲先意佛、夷數佛、電光佛；一共六個神，即《下部讚》講的"六大慈父"。太陽之舟上有十二個人持槳划船，月亮之舟上有七個人划船，即《下部讚》説的"七及十二大船主。"（圖6）[④]

《佛祖統紀》卷四十八描述明教："復假稱白樂天詩云：'……二宗陳寂寞，五佛繼光明。日月爲資敬，乾坤認所生。'"莊季裕《雞肋編》卷上説："事魔食菜……故不事神佛，但拜日月以爲真佛。"《閩書》則説明教"朝拜日、夕拜月"。這些資料説明外界一直很注意明教，或者"食菜事魔"之徒敬拜日月的

① Van Lindt, 1992, pp.119—132, 219.

② 元文琪，2011年，第172頁。

③ 元文琪，2011年，第172頁。

④ 吉田豊，2010年，圖版2，第8—9頁。

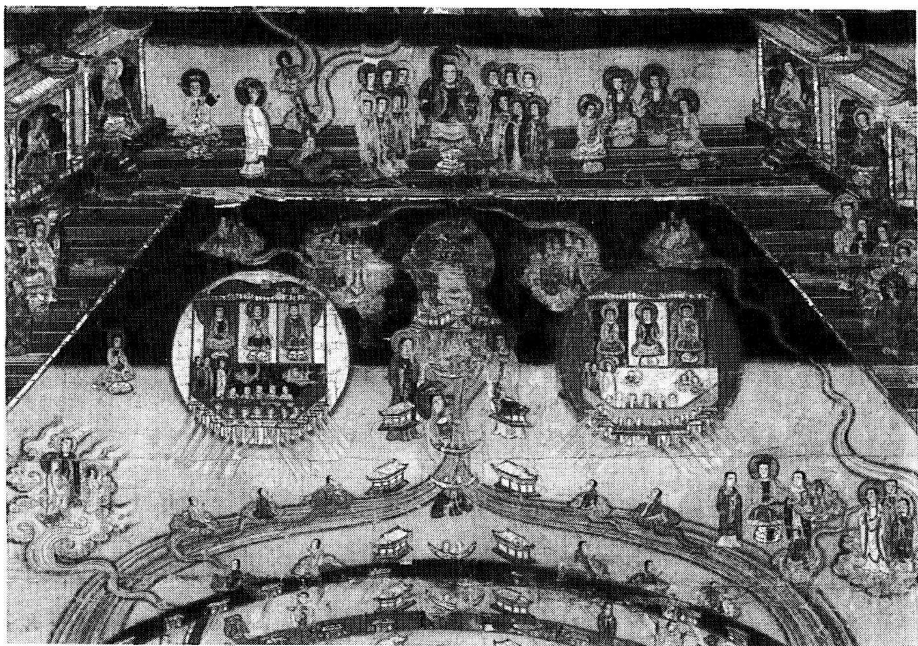


圖6 《宇宙圖》(部分),見吉田豊,2010年,圖版3

特點[①]。

霞浦文書也將日月作爲神祇崇拜。《冥福請佛文》所奉請的諸佛中有"貞明别驗日、月光佛"、"日、月光王大聖";《明門初傳請本師》奉請的諸神中也有"日、月光王大聖";謝法師保存的清乾隆五十一年(1786年)《吉祥道場門書》奉請的諸神中有"日光、月光王佛"[②]。從《下部讚》的日、月光明宫,中間經過《日光偈》、《月光偈》的讚頌對象,《宇宙圖》描繪的太陽、月亮,到霞浦文書的日光、月光王佛,既是運渡光明靈魂的二大明船、也是包括第三使和耶穌等六個主要神祇的安置處。

## 七、《先意佛幀》、《妙水佛幀》

牟潤孫、富安敦、劉南强均指出"先意"爲見於敦煌摩尼教文書的神名,而以富安敦所引資料較多。牟潤孫已經指出:妙水見《摩尼教殘經》,妙水佛之

① 馬小鶴,2008年,第64—90頁。"食菜事魔"是泛稱,其中可能包括明教徒。

② 陳進國、林鋆,2010年,第352—353、355、377頁。

稱尚未見於現存之摩尼經。富安敦比較詳細地討論了清淨氣、妙風、明力、妙水、妙火,他們是先意的五個兒子,合稱五明佛、五佛、五明子。

《下部讚》多處稱頌先意、五明子,《普啓讚文》稱頌"與彼常勝先意父,及以五明歡喜子"(第124行);又稱頌"及彼最後勝先意,并餘福德諸明性"(第142行)。《收食單偈》稱頌了十二個大神,其中"三者常勝先意佛,四者歡喜五明佛"(第169行)。"三者(常)勝先意佛"也見於新發現的吐魯番摩尼教漢文殘片Ch258{B}[1]。因爲"常勝"與"先意"相聯係,我們可以校補《殘經》如下:

> 淨風、善母二光明使,入於暗坑無明境界,拔擢驍健常勝[先意]大智甲五分明身,策持昇進,令出五坑。

這顯然是復述摩尼教神話:初人出戰暗魔失利,五明子被暗魔吞噬,初人自己也昏倒在地;活靈(淨風)、生命母(善母)前去拯救,把初人從黑暗世界中救出來。

《殘經》又説:"其十三種大勇力者,先意、淨風各五明子。"(第17—18行)"先意、淨風各有五子,與五明身作依止柱。"(第146—147行)"十二時者,即像先意及以淨風各五明子。"(第206—207行)"先意"可能是初人的一個中古波斯文名字不太準確的意譯,這個名字hadēšišn naxwistēn本來應該意譯爲"先思",因爲hadēšišn是所謂"明性五種淨體"之一,與其對應的漢字是"思"[2]。

妙水是五明子之一,《殘經》説:"其彼貪魔以清淨氣禁於骨城,安置暗相,栽蒔死樹;又以妙風禁於筋城,安置暗心,栽蒔死樹;又以明力禁於脉城,安置暗念,栽蒔死樹;又以妙水禁於宍城,安置暗思,栽蒔死樹;又以妙火禁於皮城,安置暗意,栽蒔死樹。"(第30—34行)惠明使"先降怨憎,禁於骨城,令其淨氣俱得離縛;次降嗔恚,禁於筋城,令淨妙風即得解脱;又伏婬慾,禁於脈城,令其[明力]即便離縛;又伏忿怒,禁於肉城,令其妙水即便解脱;又伏愚癡,禁於皮城,令其妙火俱得解脱。"(第58—61行)

先意在宋、元、明仍然是明教的重要神祇,因此爲教外人士所知曉。上文已經引用過,《閩書》説摩尼教:"自言其國始有二聖,號先意、夷數,若吾中國

① Mikkelsen, 2004, p.216.

② Henning, 1947, pp.43—44; Bryder, 1985, p.94.

之言盤古者。"五佛也是重要神祇,上文也引用過《佛祖統紀》卷四十八描述明教:"復假稱白樂天詩云:'……二宗陳寂寞,五佛繼光明。'"

霞浦文書中,先意、五明仍然是重要神祇。《樂山堂神記》起首,先意被稱爲"先意如來",排在太上本師教主摩尼光佛、電光王佛、夷數如來等三大主神和淨風之後,天地化身盧舍那佛之前[①]。《摩尼光佛》(第48—49頁)稱頌十二個大神,基本上與《下部讚·收食單偈》相同,也作"三者常勝先意佛、四者歡喜五明佛"[②]。陳法師藏科本也稱頌這十二大神,也作"三者常勝先意佛、四者懽喜五明佛"。《冥福請佛文》第二節開頭説:"一心奉請輪面正宫九天貞明大聖、日月光王大聖,天地化身淨風大聖、先意大聖……"。請神本《送佛文》述曰:"仰啓太上教主摩尼光佛,貞明法性電光王佛,淨風如來,先意尊佛,望威風而廣播,冀敕命以宏願。"[③]

上文已經引述,《摩尼光佛·懺悔玄文》説:"我今懺悔……或損盧舍那身及五明子;……願罪銷滅。"《摩尼光佛》寫道:"[摧]外道,皈三寶,收救氣風明水火。爲人[天]敷法座,金口宣揚明暗種因果。"[④]《興福祖慶誕科》最後有《五明大供》,讚頌了妙氣佛、妙風佛、妙明佛、妙水佛、妙火佛,並説氣佛從骨城想,風佛自筋成想,明佛自脈城想,水佛自肉城想,火佛自皮城想。筆者已經撰文詳論,將發表於下一期《史林》。

明教不僅有類似吉田豊刊佈的《宇宙圖》這樣描繪整個宇宙的繪畫,而且也有描繪個别神祇的繪畫(幀),除了《妙水佛幀》之外,很可能有《妙氣佛幀》、《妙風佛幀》、《妙明佛幀》、《妙火佛幀》,並且還可能有解釋性的經文,成爲霞浦文書的源頭之一。

## 八、《七時偈》

富安敦指出,洪邁(1123—1202)説摩尼教徒"以七時作禮",《七時偈》可能與此有關。沙畹(Ed. Chavannes, 1865—1918)、伯希和(P. Pelliot, 1878—

① Ma Xiaohe, 2009, pp. 94—96.

② 元文琪,2011年,第172頁;楊富學,2011年,第142—143頁。

③ 陳進國、林鋆,2010年,第383頁,圖35,第353、362頁。

④ 元文琪,2011年,第172、176頁。

1945)合著《中國發現的一部摩尼教經典》引《佛祖統紀》轉引的《夷堅志》:“……明教會……其修持者正午一食,裸屍以葬,以七時作禮。”①

阿拉伯圖書館學家奈迪木(al-Nadīm, 995年卒)的《群書類述》(*al-Fihrist*)記載了摩尼教徒每天要做七次祈禱(ṣalawāt sabʿ)或者四次祈禱②。亨寧刊佈的《摩尼教祈禱懺悔書》中,選民懺悔道:“我有缺七次祈禱(VII'frywn),七首讚美詩,七次懺悔和七‘施’,罪孽深重。”③

筆者根據林瞪與雷法有關,而南宋道士白玉蟾(1194—?)精通神霄雷法,且其語録有涉及明教的內容,遂將《海瓊白真人語録》通讀一遍,果然發現其《萬法歸一歌》中涉及明教徒七時作禮:“明教專門事滅魔,七時功德便如何?不知清浄光明意,面色萎黄空自勞。”④

《摩尼光佛》稱頌佛、法、僧三寶,講到法的時候説:“七時禮懺,志意倍精專,流傳正法相繼萬年。”⑤七時作禮、七時功德、七時禮懺都是指明教徒每天要作七次禮拜。關於七時禮懺,需另外撰文詳述。

## 九、其他經像

1.《證明經》、《證明贊》

各位研究者都指出,《儀略》列舉的摩尼教七部大經中有“第五,鉢迦摩帝夜(πραγματεία)經,譯云《證明過去教經》”,從而推測《證明經》、《證明贊》或許與此經有關。

學界對於《證明過去教經》幾乎一無所知,近來加德納(I. Gardner)、劉南强合編的資料集中提出,塞佛留(Severus of Antioch)的《佈道書》中的摩尼教引文,可能是《證明過去教經》的佚文⑥。目前還很難在霞浦文書中鑒别出相關內容。因此,僅憑“證明”二字勘同《證明經》、《證明贊》與《證明過去教經》,證

① Chavannes & Pelliot, 1913, p. 338, n.6; p. 339, p. 355, note.

② *Fihrist*, v. 2, pp. 790—791.

③ Henning, 1936 (*BBB*), p. 38; Klimkeit, 1993, p. 141.

④ Ma Xiaohe, 2009, pp. 103—104, 108 note 57.

⑤ 元文琪,2011年,第173頁。

⑥ Gardner & Lieu, 2004, pp. 160—163.

據尚嫌薄弱。至於進而勘同霞浦文書中提及的《貞明經》,在學界看到其具體内容之前,自以謹慎爲妥。

2.《父母經》

牟潤孫認爲:摩尼教義中有明父善母之説,許地山先生撰《摩尼之二宗三際論》(《燕京學報》第三期),闡之甚詳,《父母經》或即言彼教義者。富安敦則提出,《殘經》講到:時慕闍等,頂禮明使,作如是言:唯有大聖,三界獨尊,"普是衆生慈悲父母"。(第322行)《父母經》可能與這裏説的"慈悲父母"有關。

3.《廣大懺》

富安敦注意到沙畹、伯希和所引的《佛祖統紀》云:"今摩尼尚扇於三山,而白蓮、白雲處處有習之者。……以修懺念佛爲名,而實通姦穢。"《廣大懺》或許即修懺所用的文本之一。

《下部讚》有《此偈凡至莫日,與諸聽者懺悔願文》(第387—400行)、《此偈你逾沙懺悔文》(第410—414行),更著名的是回鶻文《懺悔文》(*X<sup>u</sup>āstvānift*),霞浦文書中有《摩尼光佛·懺悔玄文》,《廣大懺》可能是類似的懺悔文。"廣大"是否與"廣大心"、"廣大智"有關,尚難定論。《下部讚·普啓讚文》稱頌"夷數、電明、廣大心"(第151行),"廣大心"當即惠明,也稱浄法風。《摩尼光佛·開壇讚》(第51頁)"稽首廣大智,微妙善心王,萬法本根源,圓明常寂照。"[①]這裏的"廣大智",下文又稱"微妙大惠明"、"微妙浄法風",當從《普啓讚文》的"廣大心"、"惠明"、"浄法風"演變而來。

4.《善惡幀》、《平文策》、《漢贊策》、《文緣經》

所謂"二宗",即明暗、善惡,富安敦推測,《善惡幀》或許與《大二宗圖》有關。《平文策》、《漢贊策》這樣的標點是筆者採用林悟殊先生1985年《喫菜事魔與摩尼教》一文引文的標點。其他學者往往標點爲:《平文》、《策漢贊》、《策證明贊》。題目尚且不易確定,比較研究自然無從談起。《文緣經》之來龍去脈也難以確定。

① 元文琪,2011年,第174頁。

## 十、結　語

我們先把上面討論過的各種資料列一個簡單的表格如下，凡是存疑的加*號：

| 摩尼教資料 | 《宋會要輯稿》 | 其他有關資料 | 霞浦文書 |
| --- | --- | --- | --- |
| *《讚夷數文》 | 1、《訖思經》 | | *《吉斯咒》 |
| *《證明過去教經》 | 2、《證明經》 | | |
| 《化胡經》、《儀略》 | 3、《太子下生經》 | 《閩書》 | 《摩尼光佛·下生讚》 |
| *《殘經》 | 4、《父母經》 | | |
| 《大二宗圖》 | 5、《圖經》 | 《宇宙圖》 | "天王讚"等 |
| | 6、《文緣經》 | | |
| 《群書類述》<br>《摩尼教祈禱懺悔書》 | 7、《七時偈》 | 《夷堅志》、<br>《萬法歸一歌》 | 《摩尼光佛》 |
| 《普啓讚文》<br>《此偈你逾沙懺悔文》 | 8、《日光偈》<br>9、《月光偈》 | 《宇宙圖》<br>《佛祖統紀》、<br>《閩書》 | 《懺悔玄文》<br>《冥福請佛文》 |
| | 10、《平文策》 | | |
| | 11、《漢贊策》 | | |
| *《證明過去教經》 | 12、《證明贊》 | | |
| *《普啓讚文》<br>《此偈你逾沙懺悔文》 | 13、《廣大懺》 | | *《開壇讚》、<br>《懺悔玄文》 |
| 《殘經》 | 14、《妙水佛幀》 | 《佛祖統紀》 | 《五明大供》 |
| 《收食單偈》、《殘經》 | 15、《先意佛幀》 | 《閩書》 | 《樂山堂神記》、<br>《冥福請佛文》 |
| 《讚夷數文》 | 16、《夷數佛幀》 | 《閩書》、<br>*伝虚空蔵画像 | 《吉斯咒》 |
| *《大二宗圖》 | 17、《善惡幀》 | | |
| 《庇麻節圖》 | 18、《太子幀》 | 《閩書》、<br>《冥王聖圖》 | 《摩尼光佛·下生讚》 |
| 四大天使讚美詩 | 19、《四天王幀》 | 《宇宙圖》 | 《興福祖慶誕科》 |

《儀略》列舉了摩尼親撰的七部大經，但是尚未見漢文譯本傳世。京藏《摩尼教殘經》(《惠明經》)的淵源當爲《大力士經》，在文中還摘引了幾句《應輪經》(即大應輪部，譯云《徹盡萬法根源智經》)、《寧萬經》(即泥萬部，譯云《律藏經》，亦稱《藥藏經》)。除此之外，七部大經没有漢文譯文傳世。傳世的

唐代摩尼教文獻，篇幅較大的惟有敦煌所出三部殘經，加上一些零星殘片。在霞浦文書、日本藏明教繪畫刊佈之前，有的學者懷疑，温州明教經文的十九種，有的把摩尼教佛號撰爲經名，如《妙水佛幀》、《先意佛幀》等。這易於理解，因年代久遠，對原摩尼教經文、教規已因口頭相傳，逐漸失真，很多内容已不甚了了，記得的幾個佛號，就編造經卷了。這樣的懷疑不無道理。

但是，日本藏明教繪畫，特别是《宇宙圖》的刊佈，以及霞浦文書的部分刊佈，使我們能夠重新估價温州明教經像十九種。從元末明初寧波地區畫師繪製的《宇宙圖》來看，宋、元明教徒對於原摩尼教圖像、經文、教義仍然有相當清楚細緻的瞭解。霞浦文書雖非明教文獻，但是其中抄寫了很多明教經文，有許多可以與現存唐代摩尼教文獻勘同，甚至有時唐代抄本抄錯了，而相應的霞浦文書卻是正確的。霞浦文書中還有相當數量不見於現存唐代摩尼教文獻的内容，卻可以由吐魯番胡語摩尼教文書，甚至西方摩尼教文獻證實其符合摩尼教教義。

這十九種經像大約可以分爲三種類型。第一類，可以《太子下生經》、《太子幀》爲代表，溯其根源，唐代《化胡經》、《儀略》已有摩尼爲太子之説，也有摩尼像的實物與記載；宋至明，《佛祖統紀》和《閩書》等資料均記載了摩尼爲太子之説；《閩書》記載了摩尼像傳入福建的事跡；日本藏《冥王聖圖》證明有摩尼像流傳下來；更晚的霞浦文書中保持了摩尼爲太子之説。我們比較容易肯定《太子下生經》、《太子幀》是唐代摩尼教經像傳至明清甚至更晚的一個中間環節。類似的經像爲《日光偈》、《月光偈》、《先意佛幀》、《妙水佛幀》、《夷數佛幀》。

第二類，傳承綫索不如第一類分明，但仍然可以看出端緒。比如《圖經》，上承《大二宗圖》，中間有日本藏元代《宇宙圖》作爲旁證，霞浦文書中則有一些描繪内容近乎《宇宙圖》。《七時偈》有《佛祖統紀》引《夷堅志》、《萬法歸一歌》爲旁證，也見於《摩尼光佛》，雖然没有唐代漢文摩尼教文獻爲証，但是，無疑符合摩尼教教義。《四天王幀》有日本藏《宇宙圖》爲旁證，四天王之名見於霞浦文書，雖然也没有唐代漢文摩尼教文獻作爲源頭，但可以在西方摩尼教文獻中追溯到其源頭，也無疑問。

第三類，只能從名稱上加以猜測，如《證明經》、《證明贊》與《證明過去教經》的關聯；《父母經》、《善惡幀》、《廣大懺》也屬於這類。《訖思經》是否《吉斯

咒》的異譯尚難定論，但是一個值得注意的問題。

對於北宋温州明教經像的重新估價，又反過來爲我們分析霞浦文書的來龍去脈提供了重要背景。霞浦文書本身不是作爲明教典籍獨立傳下來的。霞浦文書中有相當部分可以確定與唐代摩尼教文書相應，比如，敦煌寫本《下部讚》之第11、30、42、119、127、135、140、169—172、206、301、303、411—414等行，都間雜於該等抄本的經文之中[①]。霞浦文書的抄寫者直接獲得唐代摩尼教文獻爲底本的可能性極小，應該是根據宋元明教經文再抄寫的。《宋會要輯稿》記載的十九種温州明教經像雖被禁止，但是一部分很可能仍然秘藏於民間，成爲霞浦文書抄寫的底本和日本藏明教繪畫的粉本。更加耐人尋味的是，霞浦文書中相當數量不見於現存唐代漢文摩尼教經的內容，而與胡語摩尼教文獻吻合。對這一情況的合理解釋是：現存唐代漢文摩尼教經只是冰山一角，因入藏敦煌藏經洞而僥幸保存至今（吐魯番只發現了少量殘片）。今日無緣得見的唐代摩尼教經像流傳於民間，成爲宋元明教製作經像的根據，日本藏明教繪畫就是實例。黄佳欣先生在考察霞浦文書《樂山堂神記》的會議論文中提出：明季逮至清末民初，霞浦當地民間社會或存在一些"儀式專家"，利用民間祕藏的某些明教遺書，效法當地流行的民間宗教，加以糅合，從而製作出該等抄本。即便如此，這也無損於該等抄本於明教研究的珍貴價值，關鍵在於研究者如何將其去僞存真、去蕪存菁而已[②]。所謂"民間祕藏的某些遺書"很可能就有北宋温州明教十九種經像在內。從已經刊佈的霞浦文書來看，即使包含摩尼教成分最多的文書，也不可貿然把其直當宋代明教之文典。但是，逐步將其民間宗教成分析離，則可以獲取很多前所未知的明教内涵，從這個意義上說，霞浦文書對於摩尼教研究的貢獻實不亞於敦煌、吐魯番文書。

## 参考文獻

*APAW. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften / Philosophisch-Historische Klasse*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1918—1944.



① 林悟殊，2011年，第105、103頁。

② 黄佳欣，2011年，第17頁。

P. Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology*, Löberöd: Bokförlaget Plus Ultra, 1985.

*BSOAS. Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*

É. Chavannes, & P. Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en Chine," *Journal Asiatique*, 1911, 1913.

陳進國、林鋆,《明教的新發現——福建霞浦縣摩尼教史迹辨析》,《不止于藝: 中央美術學院"藝文課堂"名家講演録》,北京:北京大學出版社,2010,342—389頁。

*Dictionary of Manichaean Texts*, Turnhout: Brepols 1998— (簡稱*Dictionary*).

*Fihrist*, Ibn al-Nadim, tr. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, New York and London: Columbia University Press, 1970, 2 vols.

Forte, Antonino, "Deux etudes sur le manichéisme chinois," *T' oung pao* LIX, 1973, pp. 220—253.

Gardner, Iain Gardner and Samuel N.C. Lieu (ed.), *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004.

Gulácsi, Zsuzsanna, "A Visual Sermon on Mani' s Teaching of Salvation: A Contextualized Reading of a Chinese Manichaean Silk Painting in the Collection of the Yamato Bunkakan in Nara, Japan," *Studies on the Inner Asian Languages*, XXIII (2008), pp.1—16, Fig.1—3.

Gulácsi, Zsuzsanna, "A Manichaean *Portrait of the Buddha Jesus*: Identifying a Twelfth-Thirteenth-century Chinese Painting from the Collection of Seiun-ji Zen Temple," *Artibus Asiae* 69/1 (2009): 91—145.中譯本：古樂慈著,王媛媛譯,《一幅宋代摩尼教〈夷數佛幀〉》,《藝術史研究》,第十輯(2008年),139—189頁。

Gulácsi, Zsuzsanna, "Manichaean Art," *Encyclopaedia Iranica*, 2012 http: //www.iranicaonline.org/articles/manichean-art 2012/3/4

Haloun, A. and W. B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light," *Asia Major*, N.S. 3, 1952, pp. 184—212.

W. B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, APAW*, 1936, 10 (*BBB*). In Henning, 1977, I, pp. 417—557.

W. B. Henning, "Two Manichaean Magical Texts", *BSOAS* 1947, pp. 39—66. In Henning, 1977, II, pp. 273—300.

W. B. Henning, *Selected Papers* I-II, Leiden: Brill, 1977.

黄佳欣,《霞浦科儀本〈樂山堂神記〉再考察》,提交"海陸交通與世界文明"國際學術研討會論文,廣州中山大學主辦,2011年12月2日至5日。

《黄氏日抄》[97卷]，(宋)黄震撰，臺北：臺灣商務印書館，1983(《影印文淵閣四庫全書》，第0707—0708册)

泉武夫，《景教聖像の可能性—栖雲寺蔵伝虛空蔵畫像について》，《國華》二〇〇六年八月号，第7—17頁。(Izumi, Takeo, "A Possible Nestorian Christian Image: Regarding the Figure Preserved as a Kokuzō Bosatsu Image at Seiun-ji," *Kokka*, vol. 1330, pp.7—17)

H.-J. Klimkeit, *Manichaean Art and Calligraphy*, Iconography of religions XX, Leiden, 1982.中譯本：克林凱特著，林悟殊譯，《古代摩尼教藝術》，广州：中山大学出版社，1989.

H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Parables, Hymns and Prayers*, San Fransisco: Harper Collins, 1993.

連立昌，《福建秘密社會》，福州：福建人民出版社，1989。

林悟殊，《摩尼教及其東漸》，臺北：淑馨出版社，1997。

林悟殊，《"宋摩尼依托道教"考論》，張榮芳、戴治國主編，《陳垣與嶺南：紀念陳垣先生誕生130周年學術研討會論文集》，北京：中國社會科學出版社，2011。

Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1992.

馬小鶴，《摩尼教與古代西域史研究》，北京：人民大學出版社，2008。

Ma Xiaohe, "Remanis of the Religion of Light in Xiapu (霞浦) County, Fujian Province", 《歐亞學刊》第9輯，北京：中華書局，2009，81—108頁。

馬小鶴，《摩尼教十天王考——福建霞浦文書研究》，《西域文史》第五輯，北京：科學出版社，2010, 119—130頁。

Mikkelsen, Gunner B., "The fragments of Chinese Manichaean texts from the Turfan region", in Desmond Durkin-Meisterernst, etc. (eds.), *Turfan Revisited—The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin: Verlag, 2004, pp.213—220, phot. 485.

何喬遠，《閩書》，福州：福建人民出版社，1994。

牟潤孫，《宋代之摩尼教》，《輔仁學誌》第七卷第一、二合期(1938)，125—146頁；收入牟潤孫，《注史齋叢稿》(增訂本)，北京：中華書局，2009，下，695—725頁。

Pelliot, P., "Les traditions manichéennes au Fou-kien," *T'oung pao*, XXII, 1923, pp.193—208.中譯本：伯希和，《福建摩尼教遺蹟》，伯希和等著，馮承鈞譯，《西域南海史地考證譯叢》，北京：商務印書館，1962，第二卷，第九編，125—141頁。

H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Manichean Manuscripts in the Chester Beatty Collection 1, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1934.

芮傳明，《東方摩尼教研究》，上海：上海人民出版社，2009。

W. Sundermann, "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos," *Altorientalische Forschungen* 6, 1979, pp. 95—133.

W. Sundermann, "Was Ārdhang Mani' s Picture-Book?" *Il Manicheismo: nuove prospettive della richerca: Dipartimento di Studi Asiatici, Università degli Studi di Napoli "L' Orientale": Napoli, 2–8 Settembre 2001:* Atti / Quinto Congresso Internazionale di Studi sul Manicheismo; a cura di Alois van Tongerloo; in collaborazione con Luigi Cirillo. Turnhout: Brepols, 2005, pp. 373—384.

Tsui Chi, "Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan 'The Lower (Second?) Section of the Manichaean Hymns'," *BSOAS* XI, 1943—1946, pp. 174—219.

Van Lindt, Paul, *The names of Manichaean mythological figures: a comparative study on terminology in the Coptic sources*, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992.

Waldschmidt, Ernst, *Die stellung Jesu im manichäismus*, von dr. Ernst Waldschmidt und dr. Wolfgang Lentz. Mit 4 tafeln. Berlin: Verlag der Akademie der wissenschaften, in kommission bei Walter de Gruyter u. co., 1926. (*Abhandlungen der Preussischen akademie der wissenschaften*. Jahrgang 1926. Philosophisch-
historische klasse. nr. 4)

吴晗,《明教與大明帝國》,《清華學報》十三卷一期(1941年),49—85頁;收入吴晗,《讀史劄記》,北京:三聯書店,1951,235—270頁。

徐松輯,《宋會要輯稿》,北京:中華書局,1957(2006年重印)。

楊富學,《〈樂山堂神記〉與福建摩尼教——霞浦與敦煌吐魯番等摩尼教文獻的比較研究》,《文史》2011年第4輯(總第97輯),135—173頁。

吉田豊,《新出マニ教絵畫の形而上》,《大和文華》第一二一號(平成二十二年[2010]),1—34頁。

元文琪,《福建霞浦摩尼教科儀典籍重大發現論證》,《世界宗教研究》2011年第5期,169—180頁。

## On the Scriptures and the Paintings of the Religion of Light in *Song Huiyao Jigao*

**Abstract:** In light of the newly discovered Chinese folk religion manuscripts from Xiapu County, Fujian Province, and the Chinese Manichaean painting *Cosmogony* in private collection in Japan, we can divide the 19 scriptures and paintings of the Religion of Light recorded in *Song Huiyao Jigao* (*SHYJG*) into 3 categories:

1. Seven of them are the intermediate links between Manichaean scriptures and paintings of Tang Dynasty and the later ones. Mani is called "the crown prince" in *The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light* (*Compendium*) of Tang Dynasty. *The Sūtra of the descent and birth of the Crown Prince* (*Taizi xiasheng jing*) and *The Portrait of the Crown Prince* (*Taizi zhen*) in *SHYJG* are biographies and portraits of Mani. Mani is called "the crown prince" in the manuscripts of Xiapu too.

*A Universal Hymn of Petition and Praise* in *The Lower Section of the Manichaean Hymns* in Tang Dynasty reads: "I also petition the Sun and Moon, palaces of Light, the safely-settled place of all the Buddhas of the three Generations; the seven and the twelve great Ship-masters, and the rest of all the Masses of Light." These 4 sentences are copied in one of the manuscripts from Xiapu. *The Gatha of the Sun* (*Riguang jie*) and *The Catha of the Moon* (*Yueguang jie*) in *SHYJG* praise the Sun and the Moon. In the *Cosmogony*, one can easily recognize the sun and the moon where there are six deities and the seven and the twelve great Ship-masters.

There are the First Thought (Primal Man), the Wonderful Water, and Jesus in both the ancient Manichaean Chinese documents and the manuscripts from Xiapu. *The Portrait of the First Thought* (*Xianyi fo zhen*), *The Portrait of the Buddha the Wonderful Water* (*Miaoshui fo zhen*) *and The Portrait of the Buddha Jesus* (*Ishu fo zhen*) in *SHYJG* are the links between the two.

2. Three of them are links between ancient and later Manichaean relics.

*Cosmogony* is the South Chinese version of the Mani's Picture Book or Ardhang. *The Sūtra (or Book) of Illustrations (Tu jing)* in *SHYJG* is the description of such picture books.

Manichaean Elect should do seven prayers every day, according to *The Fihrist of al-Nadim* and other materials. *The Gatha of Seven Prayers (Qishi jie)* in *SHYJG* describes these seven prayers. One of the manuscripts from Xiapu mentions seven prayers too.

Several Iranian Manichaean hymns praise the four angels: Raphael, Michael, Gabriel and Sarael. *The Portrait of the Four Kings of Heaven (Si tianwang zhen)* paints these four angels. They appear on Mt. Sumeru in the *Cosmogony*. Their names are mentioned in the manuscripts of Xiapu too.

3. We only can guess from the titles. For example, *The Sūtra of Verification (Zhengming jing)* and *The Hymn of Verification (Zhengming zan)* could have some relationship with the Pragmateia as the Chinese title given to it in the *Compendium* is *Book of Instruction which Verifies the Past (Zhengming guoqu jiao jing)*.

# 試論1333—1341年元史闡釋的諸問題*

孫康宜 (Kang-i Sun Chang) 撰

孫保羅 譯

近來重讀John Dardess所著*Conquerors and Confucians*一書[①]，其中討論1328年武宗(Qaishan)皇統恢復元室繼承之事，並就順帝年間伯顏與脱脱之間的關係，提出新穎的見解，這使筆者再次想到元史本身的特殊性格，並且認爲站在求真的立場上，對這一時期的歷史記載有重新查考的必要。最早的元史資料當推權衡編輯的《庚申外史》，本文擬取其中1333—1341編年紀事部分，以伯顏、脱脱爲中心，參較其他元史著作，檢討歷史闡釋的各種可能性。

西元1333年是順帝即位之年，因而代表伯顏政治生涯的起點，1341年則是伯顏失勢與脱脱抬頭的轉捩點。《庚申外史》雖常被認爲是民間傳説之類，但有關順帝在位一段史實，該書提供了重要的原始資料。在敘事技巧上，《庚申外史》似乎特别著重其戲劇性的效果；這一點，與其他元史材料相比，是該書的一大特色。關於本文所研究的這段時期，作者權衡以小説筆法，自文宗臨終的吐露隱情開始，寫到元朝覆亡爲止，一氣呵成，引人入勝。而對其中重要紀事稍加研究，學者即不難窺見後世元史深受其影響的蛛絲馬跡。以下節録《庚申外史》有關各段，以爲印證。

---

作者單位：美國耶魯大學東亞語言文學系

*三十多年前，家父孫保羅將此文的英文稿譯成中文，最近終於得到趙鵬飛女士的幫忙，將父親手稿整理列印出來，特此紀念。

① John W. Dardess, *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yuan China*, New York: Columbia Univ. Press, 1973.

（一）

癸酉元統元年。先是歲壬申秋，文宗車駕在上都，八月疾大漸，召皇后及太子燕帖古思、大臣燕帖木兒。曰：昔者晃忽義之事，爲朕平生大錯，朕嘗中夜思之，悔之無及。燕帖古思雖爲朕子，朕固愛之，然今日大位，乃明宗之大位也。汝輩如愛朕，願召明宗子妥歡帖木兒來，使登茲大位。如是朕雖見明宗於地下，亦可以有所措辭而塞責耳。言訖而崩。晃忽義者，乃明宗皇帝從北方來飲毒而崩之地。燕帖木兒內懼，爲之躊躇者累日，自念晃忽義之事，已實造謀，恐妥歡帖木兒至，而治其罪。姑秘文宗遺詔，屏而不發，因謂文宗后曰：阿婆權守上位，王室妥歡帖木兒太子，居南徼荒瘴之地，未知有無，我與宗戚諸王，徐議之可也。是時燕帖木兒以太平王爲右相，禮絕百僚，威焰赫赫，宗戚諸王，無敢以爲言者。至至順四年三月，上位虛攝已久，內外頗以爲言者，燕帖木兒始迎明宗皇帝幼子懿憐只班登寶位，不發詔，不改年號，逾月而崩，廟號甯宗。繼而燕帖木兒建議，欲立燕帖古思，文宗后因辭曰：天位至重，吾兒恐年小，豈不遭折死耶。妥歡帖木兒在廣西靜江，可取他來爲帝，且先帝臨崩云云，言猶在耳。於是燕帖木兒知事不能已，遂奉太后召旨，遣使去廣，取妥歡帖木兒太子來京。太子行至良鄉，以郊祀鹵薄禮迎之，蓋燕帖木兒欲以此取悅太子之意。既而燕帖木兒驅馬與太子並行，馬上舉鞭指示，告太子以國家多難，遣使奉迎之由。太子訖無一言以答之。燕帖木兒心疑懼，留連至六月，方始使登位，改元元統元年。尊文宗后爲皇太后，丞相燕帖木兒加太師左丞相，撒敦爲右丞相，伯顏爲樞密院知院，唐其勢爲御史大夫。撒敦者，燕太師之弟也。唐其勢者，太師之子也……

（二）

甲戌元統二年。太師太平王燕帖木兒，自帝即位以來，不復留心政事，惟日溺於酒色，收晉邸后爲妻，諸公主嫁之者四十餘人。……由是酒色過度，體羸溺血而死。太尉伯顏升爲右相，伯顏當帝在廣西來入京師，宿留汴梁，心方不測，朝廷權臣意其變，伯顏適爲汴梁省左平章，提所有蒙古漢軍扈從入京，帝深德之，以扈從功封太尉。至是一旦爲相，居唐其勢上。唐其勢忿曰：天下本我家天下也，伯顏何人，位居我上。或時裹甲帶刀至伯顏家，或夜入都人家飲，然猛憨無術，實無他異謀也。

（三）

乙亥至元元年四月。右丞相伯顏奏曰:御史大夫唐其勢,與其弟答剌海,爲文宗義子者,謀爲不軌,將不利社稷。有詔捕之,唐其勢攀檻不肯出,答剌海匿皇后袍下。右丞相復奏曰:豈有兄弟謀不軌,而姊妹可匿之乎?並執皇后以付有司。后呼曰:陛下救我。帝曰:汝兄弟欲害我,我如何救得你?亦絞於東門外。唐其勢既死,命撒迪爲御史大夫,立翁吉剌氏爲皇后,乃世祖後察必之曾孫也,性莊嚴,寡言笑,號正宮皇后,復立祁氏爲次宮皇后,居興聖宮,號興聖宮皇后。二宮並爲后,自此始。伯顏奏曰:陛下有太子,休教讀漢兒人書,漢兒人讀書,好生欺負人,往時我行有把馬者,久不見,問之,云往應舉未回。我不想科舉都是這等人得了。遂罷今年二月禮部科舉。

（四）

丁丑至元三年。以伯顏爲太師,答剌罕左丞相,封秦王。伯顏本郯王家奴也,謂郯王爲使長,伯顏至是怒曰:我爲太師,位極人臣,豈容猶有使長耶?遂奏郯王謀爲不軌,殺郯王,並殺王子數人。……時天下貢賦,多入伯顏家。省台院官,皆出其門下,每罷朝,皆擁之而退。朝廷爲之空矣。禁漢人南人不得持寸鐵。……伯顏數往太皇太后宮,或通宵不出。

（五）

戊寅至元四年。……伯顏與太皇太后謀立燕帖古思而廢帝,其侄脱脱頗聞其謀……

（六）

己卯至元五年。冬,皇太子生,名愛育失黎達臘,實興聖宮祁氏之子也,乳脱脱家,呼脱脱爲奶公。其後脱脱因奏令正宮,皇后子之。十二月伯顏請帝飛放,帝疾不往,伯顏固請燕帖古思太子同往,遂獵于柳林。脱脱竊告帝曰:伯父久有異志,玆行率諸衛軍馬以行,往必不利於社稷,帝幸不與之俱往,其奈太子在柳林何。其夕即召高保哥月怯察兒,與之謀討伯顏,卸其軍權。於是先令月怯察兒,夜開城門,星馳往柳林,竊負燕帖古思太子入城……使只兒瓦及平章沙只班齎詔向柳林,先卸其軍,天明閉大都,詣城上開讀詔書畢,御史大夫脱脱踞坐城門上,傳聖旨曰,諸道隨從伯顏者並無罪,可即時解散,各還本衛,所罪者惟伯顏一人而已。伯顏養子詹因不花知院,答失蠻尚書,謂

伯顔曰：擁兵入宫，問奸臣爲誰，尚未晚也。伯顔卻之曰：只爲汝輩嘗時與脱脱不和，致有今日，尚欲誤我也。情知皇帝豈有殺我之心，皆脱脱賊子之所爲也。言未既，又有詔到柳林，命伯顔除河南省左丞相。伯顔請入辭帝，使者不許，曰：皇帝有命，命丞相即時起行，毋入辭。伯顔至河南，又有詔，令伯顔陽春縣安置。初伯顔過真定時，父老捧獻果酒。伯顔謂父老曰：爾曾見天下有子殺父之事乎？父老曰：不曾見子殺父，但見奴婢殺使長。蓋暗示伯顔殺剡王之事。伯顔聞之，俯首不語，殊有慚色也。台臣奏曰：太皇太后非陛下母也，乃陛下嬸母也，前嘗推陛下母墮燒羊爐中以死，父母之仇，不共戴天。乃貶太后東安州安置，太子燕帖古思瀋陽路安置。乃使雲都赤月怯察兒押送瀋陽，太子忽心驚，知其將殺己矣，飛馬渡河而走。月怯察兒追之，拉其腰而死。雲都赤者，帶刀宿衛之士也。初太后每言帝不用心治天下，而乃專作嬉戲，嘗忤帝意。故此舉雖出於權臣，實亦帝心之所欲也。尚書高保哥奏言：昔文宗制治天下，有曰，我明宗在北之時，謂陛下素非其子，帝聞之大怒，立命撤去文宗神主於太廟……

（七）

庚辰至元六年。伯顔行至江西豫章驛，飲藥而死。殮以杉木棺，置棺上藍寺中（一云北塔寺），屍水流出，户外人皆掩鼻而過之……脱脱爲左丞相……

以上所引各段便是權衡筆下元室（1333—1341）的寫照，從他對伯顔慘遭失勢與脱脱幸運得勢的戲劇性描寫中，我們很難看出有任何跡象，足以支持Dardess所提“儒教的——非儒教的”對立觀。伯顔之所爲不能説没有“反漢人”的一面，何況他又曾決意廢除象徵漢族文化傳統的“科舉”，不過，即使如此，也似乎没有充分理由，認爲脱脱是“儒教的”。據Langlois的意見，伯顔垮臺後，脱脱所行“儒教”措施，很可能是爲了保持元人對漢人的優勢，而圖促進政府效能之一方策[①]。其實元室1333—1341年間政情的真正癥結，乃在於“繼承”與“奪權”鬥争。一連串的陰謀與殺害似乎永無止息，而且愈演愈烈，卒致不可收拾。同時繼承問題與當時政治社會諸般事件互相糾纏，錯綜複雜無以復加，局外人實難以窺其全

① 見John D. Langlois在*Journal of Asian Studies* (34, No.1, 1974, pp. 218—220)中對Dardess該書的評語。

貌;在這種背景之下,伯顔的形象深受個别史家不同觀點的左右,自是理所當然。此外,史書作者對一個人物或事件,有意無意地加以重視或予以貶抑,乃是作者本身文化背景和所處的時代環境之强烈反映。

因此,關於本文所論的這一時期的史實,我們必須就各種史料,參照其治史方法,對各個史家的不同觀點加以探討。以下按《庚申外史》、《元史》、《元史紀事本末》、《續資治通鑒》、《新元史》之順序,就筆者管見所及,稍加論列。

1. 關於《庚申外史》

(1) 在中國歷史小説裏,奸臣當政、禍國殃民之類的情節一向是最引人入勝的故事主題,在這一點上,《庚申外史》充分表露了其"外史"的特性。爲了把奸臣弄權描寫得更淋漓盡致,作者不惜穿鑿附會,節外添枝,其結果顛倒事實,張冠李戴,遂成爲不可避免的缺點。例如,《庚申外史》記載燕帖木兒在順帝即位之年(1333)才升爲太師,但按《元史》,燕帖木兒在文宗朝(1331)即已位居太師,而且燕帖木兒死後,順帝才有登極的機會[①],其他各"正史"也都以順帝即位爲燕帖木兒一派失勢的標記。又伯顔當權,據《元史》爲1333年(順帝即位之年)[②],《庚申外史》則記在1334年燕帖木兒因荒淫無度致死之後。《庚申外史》之作,主要不在歷史事實的精確紀録,而是强調作者對奸臣的深惡痛絶,於是伯顔成爲作者口誅筆伐的大好對象,塑成燕帖木兒般窮凶極惡的奸臣典型,加以作者多方利用民間流傳虚構故事,對人物事件予以渲染,於是"國之將亡,必有妖孽"的氣氛更躍然紙上了。

當然,把伯顔刻畫爲亂臣賊子的,並不只權衡一人,此外如長谷真逸(筆名)所著《農田餘話》[③],陶宗儀的《輟耕録》,都有類似的看法。《輟耕録》作者並憶歌詞一首,以示伯顔身後爲人譏諷之一斑,詞曰:

百千萬定猶嫌少,
垛積金銀北斗邊。

---

① 《元史》,卷一三八,《燕帖木兒傳》。

② 《元史》,卷一三八,《伯顔傳》。

③ 見《農田餘話》,百部叢書集成本,卷一,9頁。

可惜太師無運智，
不將些子到黄泉。[1]

(2) 中國歷史上一脈相承的一個重要傳統，乃是史家把朝政紊亂國勢衰竭的責任，一概歸罪於當時權臣的寫作態度。在這個背景之下，《庚申外史》也不例外。元末以皇室繼承問題爲中心的一切明争暗鬥，互相傾軋，以致公開謀殺，可能多爲皇帝所默許，甚或其本人與謀其事，權臣只是下手執行而已，但在《庚申外史》之中，一切罪過既諉之于奸臣，皇帝是毫無責任的。若説順帝也有缺點，也不過是他對宫廷大臣主使的仇殺充耳不聞而已；何況作者偏袒順帝顯而易見，即連貶太后除太子一事，順帝的行動也被敘述爲"合理"的(理由是順帝獲悉太后曾謀害其親母)，而對於明宗遇害的原委，作者又規避不提，以致在《庚申外史》中的順帝，便顯得比一切正史都更加有理了。(根據《元史》，順帝曾頒詔以貶太后太子，理由是文宗有殺明宗之罪；順帝使太后負亡夫之罪責，顯然是無理的[2])在這種意義上，《庚申外史》正是傳統思想左右歷史記載的一個明證。

2. 關於《元史》

(1) 避重就輕的含蓄敘事法：《元史》作者或許由於"正史"意識過於强烈，以至於對歷史敘述的態度，顯得過分拘謹。决定作者採取這種態度的因素，主要是由於作者們個人的背景(曾在元順帝朝爲官)和時代的環境(當時爲明太祖的禁忌所限)，其結果，《元史》作者一方面不願作違心之論，另一方面又格於環境，不得不避免對人物做公開褒貶。在這樣進退維谷的處境之下，他們似乎選擇了妥協的中間路線。(《元史》"列傳"的序言中説："歷代史書紀志表傳之末各有論贊之辭，今修元史，不作論贊，但據事直書，具文見意，使其善惡自見，准《春秋》及欽奉聖旨事意。")例如《元史》中一方面有所謂"奸臣"、"逆臣"的類别，顯然帶有濃厚的傳統倫理意味，而且對脱脱其人，推崇備至，甚且視之爲除伯顔定安危的英雄式人物("設使脱脱不死，安得天下有今日之

---

① 見《輟耕録》，卷二十七。

② 見《元史》，卷四十，《順帝本紀》。

亂哉")，可是另一方面，伯顏的傳記卻未排在"奸臣"、"逆臣"之列。當然，當我們發現《元史》作者竟把伯顏與脫脫歸入同一列傳(卷廿五)之中的時候，其詫異是不言而喻的。而且在列傳的伯顏傳裏，作者也未曾提起"反漢人"行動一節，不過，因此若謂元史作者不辨是非，卻言之過早。當讀者翻讀脫脫傳記時，忽欣然發現作者貶抑伯顏之意，竟隱寓於此(例如"反漢"政策，在脫脫傳中才成爲主要論點)，字裏行間，暗示二人之賢佞。

又《燕帖木兒傳》("類傳"卷廿五)中，對燕帖木兒曾與聞明宗命案一節，也僅僅有極簡略的暗示("……明宗之崩實與逆謀")。此外，明宗遇害之事，在《文宗本紀》、《明宗本紀》中均不得見。(提到文宗時只說："皇太子入哭盡哀")。但在順帝本紀中卻毫無掩飾地，藉順帝詔書揭發了文宗罪狀，關於此點，趙翼在《廿二史劄記》中特別提出，認爲系元史作者"回護"之一例。

可見，這種對傳記人物的劣行敗續諱莫如深，對人物性格影射暗喻的技巧，乃是《元史》的獨特筆法，也是其他若干傳統史書治史方法的一大特徵。

(2) 外史也有可取，正史不盡可信。《元史》之受當代各種資料與傳聞的影響，是不容置疑的，《庚申外史》之作早于《元史》，試就二者加以比較，可知《庚申外史》對後來各種元史材料的影響，是不能抹杀的。而且《庚申外史》中有些記載反令人覺得更合情理；例如，文宗死後，順帝之弟懿憐只班登帝位一事，在《庚申外史》説是出乎燕帖木兒，而《元史》則以爲主其事者爲伯顏，但因此事發生于燕帖木兒較伯顏尤爲顯赫得勢之際，我們有理由相信，《庚申外史》關乎這件史實提供了比《元史》更可信的史料。總而言之，外史的價值不容忽視，正史也不可盡信。

3. 關於《元史紀事本末》

(1) 道德至上的觀點：《元史紀事本末》的編排穿插與敘事方式，又顯出一種截然不同的作風。在這本史書中，明顯地强調善惡對比的觀念隨處可見。例如，論脫脫之事，先從伯顏失敗敘起，接着説："脫脫既秉政，悉更伯顏所行，復科舉取士，行太廟四時祭，雪剡王之冤……"(卷廿三)。關於本書，最令人注目的，莫過於明學者張溥在每卷之後所加的讚語，依張氏看來，元朝的覆亡，基本上是一種不道德的"夷狄的"統治之結果，一切奸臣(包括伯顏在內)

都不過是這種反道德的、夷狄入主之必然表現。張氏在論《易經》時曾指出，一家一國之淪亡，俱有其"不道德"的原因在，他說"蓋自古亡家覆國，反道敗德，無所不至，其源起於一念之微，不能制遏之爾"[1]。在他看來，甚至《元史》之無"贊"、"評"，也是以表明作者粗漏以及"非道德"的態度。

(2) 文化主義的色彩：這樣的"善惡"，"道德、不道德"的對比思想，並非限於絶對的倫理概念，而是與"文化主義"直接相關的。"華夏"、"夷狄"這類字眼兒，是張氏在紀事本末中所常用的，我們可以説，"道德——不道德"、"華夏——夷狄"這一雙相對應的論點，是張氏評《元史》的總綱。在《宋史紀事本末》的評語中，張氏以爲，不道德的外賊（元人）加上不道德的内賊（宋室奸臣），卒使宋室河山變色。張氏這種内奸外賊的斷然劃分，是他奉之不渝的信條，也是中國歷史上悠久的傳統。張氏這種强烈的文化主義觀念，在宋元史的題材上正好暢所欲言，"中國之所以失，則夷狄之所以得，夷狄之所以失，則中國之所以得也"[2]。

4. 關於《續資治通鑒》

《續資治通鑒》的作者畢沅，生於清代，因爲清代本身也是異族統治，所以在本書中没有"華夏——夷狄"二分法的色彩。畢氏著《續資治通鑒》，全循客觀方法，效法司馬光，以偉大史家爲己任，因此這本編年史的特色，在於小心求證與建設性的質疑。

因《元史》在論明宗被害與繼承問題，含糊其辭，畢沅懷疑《元史》記載的可靠性[3]。關於明宗遇害之事，他以爲外史資料似更可信。關於元朝的"反漢政策"，畢氏並未歸罪於伯顔一人，他的看法認爲是元代政權的一般國策，從這一點可以看出，史學家之免于傳統偏見束縛者，畢氏可當之無愧。

5. 關於《新元史》

在史學方法上，《新元史》的特點在於藉綜合、分析之法，求得條理系統。

---

① 見張溥，《易經注疏大全合纂》，卷二十四"复卦"。

② 《宋史紀事本末》，序言。

③ 《續資治通鑒》，卷二〇六，一三三二年紀事。

例如在《元史》中，對所論人物之過非，概行規避，《新元史》恰與相反，於各人功過各節，一一羅列。作者生於晚清，故小心避免"華夏——夷狄"對比的觀點，此與張溥之堅持文化主義的態度大不相同。在另一方面，《新元史》的作者柯劭忞卻也是位堅定的道德主義者，因此，伯顏在《新元史》中遂被列入奸臣傳記之中（卷廿四）。此外，柯氏因受傳統觀念的影響，也將帝王之過，一概諉諸奸臣，在作者心目中，皇帝是整個正統的化身，因此在《新元史》中，順帝被稱爲"惠宗"①，充分流露其正統主義的思想。同理，作者將世情紊亂與官場敗德，一概歸咎于權臣與太后，是不難理解的。

不過，值得一提的，是作者凡事均詳查因果，記其原委，因此即使關於脱脱這樣的理想人物，也不漏略細節："元統以後，宰相互相傾軋，成爲風氣，雖以脱脱之賢，亦不免于任愛憎、售恩怨，此其所以敗也。"（卷二〇九）又如懿憐只班登帝位一事，在《庚申外史》以爲是燕帖木兒之所爲，《元史》則認爲伯顏主使，但按《新元史》所記，燕帖木兒與伯顏兩人均曾參與其事（卷二二四），其審慎研究的態度，於此可見。

以上走馬觀花，對元史各種現存資料，做一鳥瞰，深覺元史與其他時代歷史相比，顯然有其特殊性格。我們既乏一手的資料可資憑信，各種史書之間，主要脈絡固有蹤跡可尋，記述又多齟齬，因此學者于某人某事的論斷，最多只能提出假説而已。例如關於伯顏與脱脱的關係，筆者感覺事實上恐遠比Dardess的觀點複雜甚多。

總之，由於史料的限制，時代精神與環境的影響，以及作者個人文化背景、哲學思想、治史方法各不相同，加以各個寫作動機與目的的差異，一偏之見又所難免，種種因素互相作用，遂使元史呈現出特殊的困難。歷史可有不同的闡釋，元史尤然。至於如何以客觀方法剖析元史宮廷的真實面目，當屬今後元史學者的重要課題。



① 蓋元室"世祖"以下諸帝除泰定帝（Yesün Temür）外，均有"宗"的稱號：成宗（Temür）、武宗（Qaishan）、仁宗（Ayurbarwada）、英宗（Shidebala）、明宗（Qoshila）、文宗（Tugh Temür）、甯宗（Irinjibal）。

## On the Historiography of the Yuan: A Case of 1333—1341

**Abstract:** The Yuan dynasty court history deserves more serious consideration than we find in modern Sinological studies. A case in point is the court of Toghon Temur, the tenth and last Yuan emperor, who reigned from 1333 to 1368. Toghon Temur, known as Emperor Shun 順帝 (or Huizong 惠宗) of the Yuan, is often remembered by Chinese historians as a stereotypical "bad last ruler." However, this paper argues that what happened was perhaps far more complicated. The paper focuses on 1333—1341, the first few years of Emperor Shun's reign, which marked a decisive turning point in court politics.

Most importantly, 1333—1341 was a controversial period, especially because different "histories" of the Yuan have viewed the period differently, reflecting the complex workings of Chinese historiography. For example, *Gengshen waishi* 庚申外史 (*The Unofficial History of Gengshen*) tends to concentrate on succession problems and the factional warfare surrounding the imperial court. It begins by narrating the final hours of Emperor Wenzong 文宗 (Tugh Temur), during which the dying emperor expressed regret for murdering his elder brother Emperor Mingzong 明宗 (Khoshila) and stealing the throne from him. He thus requested that Emperor Mingzong's elder son Toghon Temur be enthroned as his successor. But after the death of Emperor Wenzong, a powerful minister conspired to have Emperor Mingzong's younger son Irinjibal, who was only six years old, inherit the throne instead. The child-emperor, called Ningzong 寧宗, died unexpectedly in the following year. After some factional struggles, the 13-year old Toghon Temur was finally brought to the throne in 1333. Then, in 1334 Bo Yan 伯顏, a power-hungry minister, rose to power and took control of the throne. It was not until 1340, after a factional battle with his own nephew Toghto 脱脱, that Bo Yan met his tragic end. In 1341 Toghto became the Chief Councillor and was able to help strengthen the imperial power. As such, the *Gengshen waishi* reads more like a novel, apparently with an agenda to dramatize court events. Most noticeably, in order to blame the downfall of the dynasty on "evil ministers," the author Quan

Heng 权衡 emphasizes (even exaggerates) the crimes of Bo Yan, while protecting the reputation of the emperor.

Despite its biases, the *Gengshen waishi* has greatly impacted the later "histories" of the Yuan, including the *Yuanshi* 元史 (*The Official History of the Yuan*), *Yuanshi jishi benmo* 元史紀事本末, *Xu Zizhi tongjian* 續資治通鑒 (*Sequel to Zizhi tongjian*), and *Xin Yuanshi* 新元史 (*The New History of the Yuan*). However, it is important to point out that although these "histories" have drawn important information from the *Gengshen waishi*, each of these books has in its own way created a new version of the court history of the Yuan. By focusing on the period of 1333—1341, during which struggles between competing factions in the Yuan court were particularly fierce, this essay compares the different interpretive strategies adopted by these "histories."

# 關於《李卓吾先生批評西遊記》的版本問題*

上原究一

明刊一百回本《西遊記》可以分爲"華陽洞天主人校"系統和"李卓吾批評"系統。屬於前者的有各種世德堂本[①](繁本)與其兩種删節本《唐僧西遊記》和楊閩齋本(又被稱爲清白堂本)。屬於後者的都具有冒稱李卓吾的同一個系統批評,包含各種李卓吾評本(繁本)和閩齋堂本(删節本)。

早在1968年,太田辰夫先生就指出李卓吾評本可以分爲甲本、乙本、丙本三種不同的版本[②]。可惜的是,由於太田辰夫先生認爲"李卓吾評本的文本與世德堂本差異甚少,兩文本可説是同一個東西",所以他不太重視李卓吾評本,並未仔細研究甲本、乙本、丙本的先後次序問題。然而,盡管李卓吾評本在文本上,確實大抵忠實地承襲了世德堂本,但依舊存在少量文字或文章的差别,而且其相異處中有幾個《西遊記》版本演變史上很重要的差異,所以李卓吾評本可以説是相當重要的版本。具體例子請參見吴聖燮《版眼:破解〈西遊記〉版本承傳演變之秘的鑰匙[③]。吴先生研究過太田辰夫先生所謂的甲本

---

作者單位:日本東京大學中文系

* 本文是筆者日語論文《〈李卓吾先生批評西遊記〉の版本について》(《日本中國學會報》第63集,2011)的漢語版。翻譯時進行一些增補、省略和修改,所以本文並非日語版的逐字全譯。

① 可以分爲淺野世本和熊雲濱覆刻本。詳見拙文《唐氏世德堂と周曰校萬卷樓仁壽堂の章回小説刊本の覆刻及び後印の事例について》,《中國古典小説研究》第16號,2011。

② 太田辰夫,《明刊本西遊記考》,《神户外大論叢》第19卷1號,1968。後收録於太田辰夫,《西遊記の研究》,東京:研文出版,1984。

③ 吴聖燮,《版眼:破解〈西遊記〉版本承傳演變之秘的鑰匙——〈《西遊記》版本史〉稿之一》,《淮海工學院學報(社會科學版)》2008年第1期。

和乙本的先後關係[①],但可惜的是,由於他只靠影印本來比對,其看法有待商榷。此外,吴先生不知道另外一種版本——丙本——的存在[②]。因此,本文將全面比對甲本、乙本、丙本這三種李卓吾評本,考述其先後和承襲關係。

另外,《三國演義》和《水滸傳》也有冒稱李卓吾批評,並與《西遊記》的李卓吾評本版式非常相似的幾種版本。具體來説如:《三國演義》的劉君裕本、吴觀明本、緑蔭堂本、藜光樓本、三槐堂本、寶翰樓本等[③];《水滸傳》的各種容與堂本[④]、各種一百二十回本、各種不分卷一百回本等[⑤]。包含《西遊記》在内的這些李卓吾評本都有以下八個特徵:(1) 都屬於該小説的繁本系統;(2) 一百回本或一百二十回本;(3) 每回具有兩句的回目;(4) 每回具有一幅(容與堂本之外的《水滸傳》)或兩幅的單面形式插圖;(5) 半葉十一行二十二字(容與堂本《水滸傳》)或十行二十二字;(6) 具有眉批或行間旁批(所有版本的李卓吾評本《水滸傳》兩者皆有,而《三國演義》和《西遊記》的各種李卓吾評本則僅有其一)和回末總批;(7) 第一回的第一行寫書名,第二行寫回數,第三行寫回目,第四行起進入本文;(8) 以某種方式寫明評者是李卓吾。本文暫時將符合上述八個條件的版本稱爲"李卓吾評本四大奇書"[⑥]。

近年來,漸漸出現横跨小説作品之别考述各種小説作品的李卓吾評本之間關係的幾篇文章。比方説,金文京先生指出,北京大學所藏一百二十回本《水滸全傳》、劉君裕本《三國演義》和日本國立公文書館内閣文庫所藏的李卓

---

① 吴聖昔,《李評本二探:〈西遊記〉版本秘録之一》,《明清小説研究》1995年第2期。

② 可能是一來孫楷第《中國通俗小説書目》(以下略稱爲《孫目》)的國立北平圖書館1933年版、作家出版社1957年改訂版、人民文學出版社1982年重訂版都把甲本和丙本視爲同版來記述,二來現存的兩部丙本都收藏於日本廣島縣,距離東京、京都等外國學者易於造訪的地方較遠,所以日本之外的學者很少知道丙本的存在。

③ 版本名稱根據石昌渝主編《中國古代小説總目·白話卷》(太原:山西教育出版社,2004)之中的金文京《三國志演義》條。

④ 容與堂本還是有幾種不同的版。詳見於高島俊男,《〈水滸傳〉の世界》,東京:大修館書店,1987,第十三章《一番いいテキスト》。

⑤ 各種一百二十回本和各種不分卷一百回本都是某本覆刻某本的關係。詳見於笠井直美,《北京大學圖書館藏〈忠義水滸傳〉——"萬曆袁無涯原刊"情報の一人歩き》,《名古屋大學中國語學文學研究室論集》第21輯,2009。

⑥《金瓶梅》的崇禎本雖然不符合(8),但其他七個條件都符合。限於筆者所見,其他章回小説版本當中,不但没有盡數符合這八個條件的版本,也没有符合(1)到(7)這七個條件的,所以暫時稱爲"李卓吾評本四大奇書"。

吾評甲本《西遊記》應是“姊妹本”[①];廣澤裕介先生承襲金文京先生的看法研究了這些“李卓吾評本四大奇書”的刊行背景[②]等。但是,這些橫跨小説作品的版本研究有一些弱點,就是如果其依據的個别小説作品的版本研究有問題時很難獲得準確的結論。比如説,2009年笠井直美女士證明以往多數學者認爲是萬曆四十年(1612)或四十二年(1614)袁無涯原刊本的北京大學所藏一百二十回本《水滸全傳》實際上是崇禎年間的刻本[③]。金文京先生、廣澤裕介先生都根據從前的看法,所以他們的文章已經有一些需要商榷的地方了。另外,關於《西遊記》的李卓吾評本版本問題,廣澤先生全面依靠太田辰夫先生的看法,只用甲本來考述。所以,本文在考述甲本、乙本、丙本這三種《西遊記》李卓吾評本間的承襲關係之外,同時研討這三種版本在所有的“李卓吾評本四大奇書”版本史上的位置。

## 一、李卓吾評本的傳本與其分類

太田辰夫先生所提出的“李卓吾評本可以分爲甲本、乙本、丙本三種”的這個看法,也適用於他所未見的幾部版本。所以,在此先介紹三種共同的書志特徵,然後按照太田辰夫先生的分類介紹目前所知的所有李卓吾評本,最後再介紹具有同一個系統批評的閩齋堂本。除了特别提到閲覽情況的幾部之外,筆者都已參閲了原本並取得了全書複印或照片。

### (一) 甲本、乙本、丙本的共同點

都是不分卷一百回,四周單邊,無界,白口,無魚尾,半葉十行二十二字,版心葉數按照每回的劃分重新計算。每回正文之後有數行“總批”(部分回裏寫作“總評”),“總批”部分低頭兩格。部分回又有“又批”數行,也是低頭兩格。因爲甲本、乙本、丙本行款完全一樣,所以同一個回的同一個葉的同一個行上,三種版本的文字基本上是一樣的。第一回的卷首書名都是《西遊記》,但甲、乙兩本和丙本之間稍有不同,與甲本和乙本的“西遊記”這三個字都從

---

① 《中國古代小説總目·白話卷》之中的金文京《三國志演義》條。

② 廣澤裕介,《明末江南における李卓吾批評白話小説の出版》,《未名》第24號,2006。

③ 笠井直美,《北京大學圖書館藏〈忠義水滸傳〉——“萬曆袁無涯原刊”情報の一人歩き》。

行頭第一格開始相對，丙本的第一回第一行從行頭先有相當於七個字的空格，然後纔出現"西遊記"這三個字。版心書名也有同樣的情况，甲本和乙本的版心書名是從行頭第一格開始的"西遊記"，丙本的版心書名是在相當於五個字的空格下出現的"西遊記"。附帶一提的是，《李卓吾先生批評西遊記》這通行的書名是三種版本共同的目録書名[①]，也是甲本和丙本第一百回的卷末書名[②]。

### (二) 甲本

1. 日本國立公文書館内閣文庫藏本[内閣李本]

缺封面。幔亭過客《題辭》/《凡例》/ 目録 / 插圖一百葉二百幅 / 正文。正文部分具有每行三字的眉批[③]。《題辭》的撰者幔亭過客就是明末清初文人袁于令(1592—1674)，字令昭，幔亭過客是其號。"幔亭過客"署名之下又刻有他别號"白賓"的陽刻方印和"字令昭"的陰刻方印。插圖中六個地方刻有四位刻工的署名，即"卓然"(第二回插圖B面)、"君裕刘刻"(第七回插圖B面)、"湯維新摹"(第七十一回插圖A面)、"刘昇伯刻"(第八十二回插圖A面和第八十五回插圖A面)、"旌德郭卓然鎸"(第一百回插圖A面)。臺灣天一出版社《明清善本小説叢刊》、上海古籍出版社《續修四庫全書》和周文業主編《古代小説數字化程序》光盤所收影印本的底本都是這一部。

2. 慶應義塾大學圖書館藏本[奥野李本]

奥野信太郎先生舊藏[④]。缺封面和《凡例》。幔亭過客《題辭》/ 目録 / 插圖一百葉二百幅 / 正文。《題辭》和插圖都與内閣李本同版，插圖中所見的刻工署名也完全一致。正文基本上也是採用與内閣李本同一個版木後印而成

① 不過有一部例外，後述。

② 甲本和丙本的第一百回最後一葉只有總批第二條和卷末書名。乙本删掉了甲本和丙本的最後一葉，也没有卷末書名。

③ 偶有每行二字或四字的眉批，絶大部分眉批都是每行三字。

④ 奥野信太郎先生舊藏的明刊本《西遊記》共有兩部，一部是這李卓吾甲本後修版，另一部是後述的閩齋堂本，兩部現在都收藏於慶應義塾大學圖書館。由於李時人《〈西遊記〉版本敘略》(《西遊記考論》所收，杭州：浙江古籍出版社，1991)、曹炳建《〈西遊記〉現存版本系統敘録》(《淮海工學院學報(社會科學版·學術論壇)》第8卷第10期，2010)等中國學者的介紹不太準確，特此商榷。

的，但部分葉裏將一些文字以埋木改刻方式修改，并且包含少量與内閣李本異版的補版葉。尤其目録完全與内閣李本屬於不同版次，將目録書名寫作《李卓吾先生批評西遊記真本》[①]，與其他李卓吾評本中目録裏的回目和正文裏的回目不盡一致的狀況相反，所有的回目都改爲與正文裏的回目完全一樣[②]。由於這部藏本收入慶應義塾大學圖書館時尚存的第一册（收録《題辭》、目録和插圖）現在下落不明，因此有關這部分的討論只能藉助該館所藏的縮微膠卷記述。

### （三）乙本

3. 日本宫内廳書陵部藏本［書陵部李本］

封面／幔亭過客《題辭》／目録／正文。每回正文之前插有一葉二幅插圖，但第二十六回以後都缺插圖。圖様跟甲本完全一樣，但注意到兩部甲本均有的版框裂口等特徵而仔細比對後，可以看出書陵部李本的插圖是依據甲本所進行的極爲精緻的覆刻。第二回插圖B面和第七回插圖B面的刻工署名跟甲本一樣，但不分卷一百回本《水滸傳》也有連插圖中所刻的刻工名字都忠於底本覆刻的例子[③]，所以這些刻工署名不妨礙我們把乙本視爲跟甲本不同版次的論點。《題辭》和正文也是跟甲本異版的，甲本的眉批全都改爲行間旁批。不過，甲本和乙本不但行款完全一樣，文字的差異甚少，文字的風格也十分相似，連文字的傾斜都常常一致，所以我們可以認爲乙本基本上是甲本的覆刻本。但乙本並不是甲本的全面性的覆刻，有一個明顯的差異就是，乙本將甲本的眉批改爲行間旁批。乙本的旁批數量比内閣李本的眉批減少了百分之十四，但比奥野李本的眉批多一點。目録也是内閣李本的覆刻，而不是

① 這是上述的目録書名中唯一的例外。

② 目録裏面的回目和正文裏面的回目完全一致的版本是目前所知的《西遊記》木刻本當中獨一無二的。寶翰樓本《三國演義》的卷首書名是《李卓吾先生批評三國志真本》，這一種是具有跟其他李卓吾評本《三國演義》完全不同的插圖和批評的新型李卓吾評本。從寶翰樓本《三國演義》的特徵來看，奥野李本疑似是在《李卓吾先生批評三國志真本》流行的時期得到甲本版木的書肆意圖順應潮流，對甲本的版木進行需要的修版、補版等修改後，故意更换目録，冒稱《西遊記》的新型李卓吾評本予以出售的版本。雖然奥野李本和寶翰樓本《三國演義》都不知刊行年代，但同樣稱爲《李卓吾先生……真本》的西陵天章閣刊本《李卓吾先生批點西厢記真本》具有崇禎十三年（1640）的序，所以奥野李本的刊印時期可能也是崇禎後期。

③ 見於笠井直美，《北京大學圖書館藏〈忠義水滸傳〉——“萬曆袁無涯原刊”情報の一人歩き》。

根據奧野李本。另一方面,有些正文文字跟内閣李本不同,反而跟奧野李本一致。所以,乙本的底本應該是印刷時間晚於内閣李本而早於奧野李本的一部甲本。封面分三欄,最窄的右欄寫"李卓吾先生原評"、最寬的中欄以大字寫"西遊記"、左欄以小字寫"西遊記塵矣乃塵以去而新西遊以不去而新蓋有不塵/者在也水滸三國鼎峙中原今梨棗謝芒魚豕混體本/坊倩名家細繪神工精梓他刻迥異觀者幸留意焉"這三行書肆廣告。封面上邊蓋有雙龍圖樣的圓印,右下邊蓋有"心蝯意馬"陰刻方印,這兩個印章都是以朱色印泥蓋的,不是版木上刻的。

4. 田中謙二先生舊藏本[田中李本]

筆者未見原本,只看過小川環樹《中國小説史の研究》所載封面和一幅插圖(第七回插圖B面)的書影[①]。據太田辰夫先生的介紹,封面/幔亭過客《題辭》/目録/插圖一百葉二百幅/正文,全部都跟書陵部李本同版[②]。但是,據更早地介紹該書書志的田中巖先生的説法,另外還有跟丙本一樣的《批點西遊記序》[③]。依據個人猜測,從現存的其他乙本的特徵來看,很可能太田辰夫先生的記述是準確的。關於插圖中的刻工名字,太田辰夫先生只説第二回B面和第一百回A面有跟甲本同一個署名。但於此相反的是,田中巖先生只指出第七回B面的一個。確實上述的第七回插圖B面書影中能够看到跟甲本一樣的劉君裕的署名。從其他乙本的情況來看,具有刻工署名的插圖應是第二回B面、第七回B面和第一百回A面這三個地方,文字都跟甲本一樣。

5. 河南省圖書館藏本[河南李本]

6. 中國歷史博物館藏本[歷博李本]

都是太田辰夫先生未分類的,筆者也都未見原本。1983年中州書畫社出版配合這兩部的影印本,但可惜的是這影印本没有寫明哪葉根據河南李本影

① 小川環樹,《中國小説史の研究》,東京:岩波書店,1968,74頁。

② 太田辰夫,《明刊本西遊記考》。

③ 田中巖,《西遊記の傳本》,《横浜大學論叢》第8卷人文Ⅲ號,1957,39頁。

印、哪葉根據歷博李本影印,所以用於詳細研究時需要注意這一點。另外筆者在河南省圖書館看過河南李本的縮微膠卷(但没得到其複印件),那時候確認中州書畫社影印本没有規律地配合兩部,似乎是每葉選擇保存狀態較佳者作爲底本。另外,也確認了這兩部確實同版,而且《題辭》、目録、插圖和全部的正文基本上都跟書陵部李本同版(河南李本、歷博李本都缺封面)。但是,這兩部當中極少葉,例如第一回的第一葉、第二葉,是跟書陵部李本異版的。從三部都屬於同一個版次葉的印刷狀態來看,這三部當中印得最早的版本應該是書陵部李本。按照縮微膠卷,河南李本的插圖跟田中李本一樣放在目録之後,第一回正文之前。相反,在中州書畫社影印本裏,每回的插圖與書陵部李本同樣置於該回正文的前面,不知歷博李本情況是如此抑或是影印時的處理。插圖中的刻工名字,縮微膠卷和影印本情況完全一致,都見於第二回B面、第七回B面和第一百回A面,文字都跟甲本一樣。另外,影印本第一回第一葉右下邊有河南李本的縮微膠卷裏未見的路工先生的藏書印,所以歷博李本很可能是路工先生舊藏的。

### 7. 法國巴黎國立圖書館藏本[巴黎李本]

太田辰夫先生未分類,磯部彰先生分類爲乙本[①]。筆者也未見原本,但看過其縮微膠卷的複印件。封面 / 幔亭過客《題辭》/ 目録 / 插圖五十九葉一百一十八幅(缺第六十回以後的插圖)/ 正文(缺第一回和第二回)。封面分爲三欄,雖然右欄和中欄的文字跟書陵部李本和田中李本完全一樣而字體也非常相似,但仔細比對的時候可以看到跟這兩部屬於不同版次的。封面左欄代替書肆的廣告刻有"金陵大業堂重梓"七個字。另外,右下邊蓋有藏書印"蘊古堂藏書"。除了封面以外的地方都跟其他乙本同版。可惜的是,因爲欠缺第一回,無法針對其他乙本中有兩種版次的第一回第一葉、第二葉的情況進行確認。從印刷狀態來看,印刷時間跟書陵部李本相去不遠,比河南李本和歷博李本要早得多。插圖中的刻工名字見於第二回B面、第七回B面,文字

① 磯部彰,《〈西遊記〉資料の研究》,第七章《明末清初〈西遊記〉諸刊本と繪畫について》,仙台:東北大學出版會,2007。

都跟甲本一樣。

8. 磯部彰先生藏本[磯部李本]

太田辰夫先生未分類,磯部彰先生本身分類爲乙本[1]。朝鮮王朝時代的文人朴氏舊藏。缺封面、《題辭》、目録和插圖,僅存正文。跟其他乙本同版(第一回第一葉、第二葉是跟河南李本和歷博李本同版),但是版木損壞得厲害,印刷狀態最差。從版木的狀態來看,這部一定是現存乙本當中印刷最晚的,又可知乙本的版木使了相當長的時間。

9. 中國國家圖書館藏本[國圖李本]

太田辰夫先生未分類,李時人先生在《〈西遊記〉版本敘略》的《李卓吾先生批評西遊記》項目中提到"又北京圖書館藏一殘本"[2],但没有更詳細的介紹。這一部應是國圖網絡書目上的"西遊記[普通古籍]: 一百回 / (明)吴承恩撰;(明)李贄評,刻本,明,十二册: 圖,十行二十二字白口四周單邊,吴承恩 明 撰,(明)李贄評,索書號 / t3918,館藏: 古籍館普通古籍閱覽室"。2011年3月筆者前往國圖古籍館詢問時,館方説該書已經提昇到善本,移管到總館古籍善本閱覽室了。筆者再去善本閱覽室詢問,館方説該書還没打開包裝,所以無法閱覽。據看過這一部的曹炳建先生指教,國圖李本共保存下來三十二回,保存下來的三十二回中,也有個别地方殘缺;從版本面貌上看,有行間旁批而無眉批。所以在此分類爲乙本,感謝曹炳建先生的指教。

10. 韓國寺廟藏本[韓國李本]

這一部是閔寬東先生最近發現的,太田辰夫先生未分類。據閔寬東先生指教,藏於韓國一座寺廟,缺封面、《題辭》、目録和插圖,僅存正文。閔寬東先生好意地讓筆者看他所拍攝的十幾張照片。幸好其照片包含第一回第一葉、第二葉,包括這兩葉,照片全都跟書陵部李本同版。所以在此分類爲乙本,感

① 磯部彰,《明末清初〈西遊記〉諸刊本と繪畫について》。

② 李時人,《西遊記考論》,162頁。北京圖書館是現在的國家圖書館。

謝閔寬東先生的指教。

### (四)丙本

11. 廣島市立中央圖書館[1]淺野文庫藏本[淺野李本]

跟淺野世本一樣,江户時代大名廣島藩淺野家[2]的舊藏本。封面/禿老《批點西遊記序》/目録/插圖一百葉二百幅/正文。封面的文字跟書陵部李本、田中李本完全一樣,但這部的封面還是跟書陵部李本、田中李本屬於不同版次的。封面上没有書陵部李本、田中李本所見的兩個章,左下邊却蓋着"書業堂圖章"的陰刻朱方印。插圖的圖樣跟甲本、乙本完全不同,正文也跟甲本、乙本異版。包括插圖在内,全書完全没有任何刻工、畫工的署名。正文部分具有每行四字的眉批[3],但由於在改裝時天地被裁斷了,所以在大多數葉裏眉批的上方二、三個字已不復可見。這一部是丙本的後印本,有些葉印得不太好。

12. 廣島大學中國文學語學研究室藏本[廣大李本]

這一部是跟淺野李本完全同版的。從版框損壞的狀態、印得不好的地方等一致來看,印刷時間應該十分接近淺野李本。與淺野李本相較,版框的損壞稍微少一點點,而眉批中有五處未見於淺野李本,相反地出現於淺野李本却未見廣大李本的眉批却僅有一例,所以勉强推斷這一部的印刷時間要比淺野李本略早,但其差異極少。另外,比淺野李本缺葉多一點。連天地被裁斷而失去了眉批上半這一點也跟淺野李本相同,而且裁斷後的書皮外寸23.2×15.3cm也完全一致,所以我們可以認爲這一部和淺野李本本來是同一個時候印刷、同一個時候來到日本、同一個人收藏、同一個時候改裝的。這一部每册封底背面大寫"廿日市蓮教寺",可知是廣島縣廿日市市[4]的一座净土真宗寺院的舊藏本。有可能本來這部也是廣島藩淺野家收藏,經過改裝後歸於蓮教

① 舊名淺野圖書館。

② 詳見於拙文《世德堂刊本〈西遊記〉傳本考述》,《文學遺産》2010第4期。

③ 偶有每行二字或三字的眉批,但絶大部分眉批是每行四字的。

④ "廿日市市"並非錯字,前面的"市"是"市場"的意思,因13世紀每月20日在此開市而得名。後面的"市"是"市級城市"的意思。

寺的。田中巖先生說因爲封面被撕掉了下部三分之一,所以看不到淺野李本所見的印章[①]。2003年筆者前往調查時,館方找不到收録封面、秃老《批點西遊記序》、目録、插圖的第一册。所以,筆者撰寫本文日文版時候,這一部分根據東京大學東洋文化研究所所藏的黑白照片[②]進行調查。東洋文化研究所黑白照片的情况跟田中巖先生的記載完全一致。後來,廣島大學川島優子副教授找到了第一册,並將彩色照片提供給筆者。據彩色照片可見,封面確實被撕掉了下部三分之一,但剩下部分的左下邊還可以看到一個陰刻朱方印左上角的一部分。這個印章所剩部分挺少,無法確認其文字。但剩下部分的形狀與淺野李本封面上的印章很相似,位置也跟淺野李本的印章差不多。感謝川島優子女士的指教。

### (五)閩齋堂本

跟奥野李本一樣,也是奥野信太郎先生的舊藏本,現藏於慶應義塾大學圖書館。删節本,上圖下文,二十卷一百回,全名《新刻增補批評全像西遊記》。卷二〇末葉刻有蓮牌木記,其中有"崇禎辛未歲閩齋堂楊居謙校梓"文字。崇禎辛未年是崇禎四年(1631)。缺封面,秃老《批點西遊記序》/《新刻增補批評全像西遊記窺言標題目次》/正文。《批點西遊記序》的文字跟丙本的《批點西遊記序》幾乎完全一樣,但行款跟丙本不同。《批點西遊記序》末刻有"秃老批評"和"楊氏居謙校梓"兩個印記。每卷的第二行也刻有"仿李秃老批評"。正文有跟李卓吾評本同一個系統的眉批和回末總批。眉批由於是刻在圖中空白處的關係,有時會縮短眉批的文本,有時則删除整條内容。關於閩齋堂本的書志,磯部彰先生在一篇論文中有更詳細的介紹[③]。據他的看法,閩

---

① 田中巖,《西遊記の傳本》,38頁。

② 東洋文化研究所只有收藏廣島李本的照片,没有收藏李卓吾評本《西遊記》原本。李時人《〈西遊記〉版本敘略》和曹炳建《〈西遊記〉現存版本系統敘録》都誤爲東洋文化研究所收藏原本,却忽略廣島大學的一本,特此商榷。

③ 磯部彰,《閩齋堂刊〈新刻增補批評全像西遊記〉の版本》,《東北アジア研究叢書》第17號《慶應義塾圖書館收藏閩齋堂刊〈新刻增補批評全像西遊記〉の研究と資料》,仙台:東北大學東北アジア研究センター,2006。後來改名爲《閩齋堂刊〈新刻增補批評全像西遊記〉の版本研究》而再收於《〈西遊記〉資料の研究》第六章。另有其漢語摘譯版《關於閩齋堂刊西遊記的版本》,《中國古代小説研究》第二輯,北京:人民文學出版社,2006。

齋堂本主要根據一部具有《批點西遊記序》的李卓吾評本，又參照清白堂本進行删節而成。

### （六）甲本、乙本、丙本之間承襲關係的先行研究

目前爲止，筆者能够確認屬於"李卓吾批評"系統的版本是上述的十三部，其中包括兩部李卓吾評甲本、八部李卓吾評乙本、兩部李卓吾評丙本和一部閩齋堂本①。

太田辰夫先生説"總而言之，田中李本不過是内閣李本的模刻本而已"②。關於丙本，太田辰夫先生判斷淺野李本的封面蓋章所見的書業堂是清代在蘇州活動的書店，僅憑這點他説"丙本可能是承襲目前未知的一種明刊本的清代刊本"③。

如上所述，乙本的確是根據甲本製作的，雖然嚴格來説底本是比内閣李本印得較晚的一部，但是太田辰夫先生關於乙本的看法基本上是正確的④。

---

① 除了這十三部之外，李時人《〈西遊記〉版本敘略》的《李卓吾先生批評西遊記》項目中説"英國大英博物館也藏有一殘本、僅存三、五、八、十三等卷"（162頁），曹炳建《〈西遊記〉現存版本系統敘録》也承襲這個記述。該書疑似是《大英博物館的漢籍書目補編》（Robert.K.Duglas, *Supplementary catalogue of Chinese books and manuscripts in the British Museum*, London: Longmans & Co. ,1903）第60頁以邱長春作品名義記載的"西遊記 Se yew ke. 'An Account of the Adventures of Heuen Tsang in the West' [1750?] 8°. 15271.c.13. Imperfect, containing only Keuen 3, 5, 8, 13"。根據這個書目的記載，我們無法看到該書具有李卓吾批評的訊息。在柳存仁《倫敦所見中國小説書目提要》（北京：書目文獻出版社，1982）中，百回本《西遊記》版本只介紹了兩部芥子園本《繡像西游真詮》（其中一部是大英博物館藏本，第52頁），絲毫没有提及任何李卓吾評本的訊息。可惜的是，李時人先生這篇論文裏提到的海外所藏版本的消息含有不少錯誤，所以有可能這一部實際上也不是李卓吾評本。但是，如果這一部真的具有李卓吾批評的話，既然分卷就不會屬於甲本、乙本、丙本，所以該書不是閩齋堂本就是目前未知的新種"李卓吾批評"系統的版本。待考。另外，2010年，日本東京神保町一家舊書店出售了僅存目録十一葉和圖九十九葉的《李卓吾先生批評西遊記》殘本。據該店圖書目録《東城書店目録》第125號（2010年10月）所載的第一回圖A面照片，該圖是甲本或乙本的。可惜筆者得知這個消息時，該書已被人買走，現在無法閲覽。最後，2009年8月，孔夫子網上拍賣上出售過一部李卓吾評本，封面刻有"道光七年重鐫"、"吴承恩先生原著·李卓吾先生批評"等。令人吃驚的是，據賣家的記載，這一部是一百二十回本。但是，這一部很明顯是贋品，因爲賣家提供的第一回卷首照片裹清清楚楚地看到中州書畫社影印本以黑色印刷的歷博李本所蓋的路工先生的藏書印。http://www.kongfz.cn/detail.php?tb=his&itemId=3249108。

② 太田辰夫，《西遊記の研究》，264頁。

③ 太田辰夫，《西遊記の研究》，266頁。

④ 吴聖昔先生根據天一出版社影印本（内閣李本的影印）和中州書畫社影印本（河南李本和歷博李本的配合影印）比對甲本和乙本之間的關係提出"我從以上所列諸種異同情況來分析，認爲大體上可以推定，它們是屬於同一部活字刻版不同印次的書，而在不同印次之間經過了某些較大的（轉下頁）

然而關於丙本的定位，他的看法是有問題的。蘇州書業堂的活動年代實際上不限於清代，它在明代萬曆到崇禎年間也刊印過不少版本①。所以，丙本的刊行年代需要再一次重新考察。

另外，《孫目》、田中巖《西遊記の傳本》和太田辰夫《明刊本西遊記考》都在列舉李卓吾評本時把現存十二部中唯一存有《凡例》的内閣李本列於首位，所以很多學者認爲内閣李本是現存的李卓吾評本當中最早最完善的一部。但是，目前爲止没人仔細研究過甲本和丙本誰先誰後的問題，所以這個看法是毫無根據的。

有鑒於此，在下文裏筆者將從插圖、眉批（旁批）、正文、版式這四個角度比對甲本、乙本、丙本這三種李卓吾評本《西遊記》，對其出版的順序、跟《三國演義》和《水滸傳》的李卓吾評本間的關係等問題進行論述。

## 二、甲、乙、丙三種李卓吾評本之間承襲關係和初刻本的面貌

### （一）從插圖的比對來看







圖1　淺野世本卷一三3B4A（第六十一回第一幅插圖）



圖2　淺野李本第六十一回插圖A面

（接上頁）修正和補刻"（《李評本二探：〈西遊記〉版本秘録之一》，124頁）。但是，實際上甲本和乙本很明顯是版次不同的兩種木刻本，絶對不屬於同一個版次。有可能天一出版社影印本印得不好而影響到他的結論。

① 參照瞿冕良，《中國古籍版刻辭典（增訂本）》，蘇州：蘇州大學出版社，2009，122頁。

如上所述,丙本的插圖跟甲本、乙本完全不同。磯部彰先生在《明末清初〈西遊記〉諸刊本と繪畫について》裏指出過丙本的大部分插圖很明顯是模仿世德堂本插圖而成的[①],這的確是一目了然的事實(圖1、圖2)。

磯部先生雖然指出這一點,但依舊保持甲本的插圖在先,丙本的插圖在後的這個看法進行討論。但是,既然李卓吾評本的正文是承襲世德堂本的正文,那麽是不是直接參照世德堂本插圖而成的丙本插圖在前面,後來纔出現富於獨創性的甲本插圖的看法要更爲自然?

在《三國演義》的李卓吾評本的演變史上,我們能够看到這個看法的旁證。《三國演義》的李卓吾評本中較早出現的吴觀明本[②]的插圖,跟丙本模仿世德堂本的插圖一樣,很明顯是模仿周曰校乙本或其覆刻本周曰校丙本[③]的插圖而成的[④]。周曰校乙本《三國演義》跟世德堂初刻本《西遊記》同樣刊行於金陵,於萬曆十九年(1591)問世,與萬曆二十年(1592)的世德堂初刻本《西遊記》只差一年。而且,周曰校乙本《三國演義》和世德堂本《西遊記》不僅版面風格較爲相似,又同樣以上元王氏爲插圖的畫工[⑤]。另外,在《三國演義》的李卓吾評本的演變史上,後來出現了如寶翰樓本、金閶大業堂本等,不是模仿先行版本,就是重新創作的插圖的版本[⑥]。

---

① 但是,不知根據的是世德堂初刻本還是熊雲濱覆刻本。另外,《唐僧西遊記》的插圖也是模仿世德堂本的插圖而成的,圖樣跟丙本非常相似。但是《唐僧西遊記》的插圖只有四十葉八十幅,丙本的一百葉二百幅插圖包含很多模仿《唐僧西遊記》裏没有的世德堂本插圖。所以我們可以認爲,丙本的插圖是直接參照世德堂本而成的。

② 詳見於《中國古代小説總目·白話卷》之中的金文京《三國志演義》條、廣澤裕介《明末江南における李卓吾批評白話小説の出版》和中川諭《〈三國志演義〉版本の研究》,東京:汲古書院,1998(有漢語版,中川諭著,林妙燕譯,《〈三國志演義〉版本研究》,上海:上海古籍出版社,2010)。

③ 關於《三國演義》的周曰校乙本和周曰校丙本之間的關係,詳見於拙文《唐氏世德堂と周曰校萬卷樓仁壽堂の章回小説刊本の覆刻及び後印の事例について》。

④ 金文京先生和廣澤裕介先生都認爲有可能劉君裕本是比吴觀明本更早的。其插圖跟吴觀明本非常相似,現在很難判斷誰是直接參照周曰校乙本或周曰校丙本而成的插圖。但是,無論如何,早期《三國演義》的李卓吾評本的插圖是模仿周曰校乙本或周曰校丙本的插圖而成,這一點是没問題的。

⑤ 參見拙文《世德堂本〈西遊記〉版本問題の再檢討初探——他の世德堂刊本小説·戲曲との版式の比較を中心に》(《東京大學中國語中國文學研究室紀要》第12號,2009)和《唐氏世德堂と周曰校萬卷樓仁壽堂の章回小説刊本の覆刻及び後印の事例について》。

⑥ 詳見於梁藴嫻《〈李卓吾先生批評三國志真本〉(寶翰樓本)の挿繪について——合戰場面の圖を中心に》,瀧本弘之編,《中國古典文學插畫集成(六)·全相平話五種·三國志演義(寶翰樓本)》所收,東京:遊子館,2008。

從上述的情况來看，我們可以推測，無論是《三國演義》還是《西遊記》，李卓吾評本的初刻本的插圖是模仿萬曆二十年左右金陵刊本（或其覆刻本）的上元王氏所畫的插圖而成的，後來纔出現富於創造性的新種插圖。總而言之，單就插圖而論的話，丙本很可能比甲本、乙本更早出現。

### （二）從眉批（在乙本是旁批）的比對來看

甲本、丙本、閩齋堂本的眉批和乙本的旁批的數量如下表1所示。表格當中的“A－x＋y”表示“A本所有而該本所無的眉批（旁批）共有x條，A本所無而該本所有的眉批（旁批）共有y條”的意思。閩齋堂本欄中的“甲乙丙”表示“見於甲本、乙本、丙本之中至少一種的眉批（旁批）”的數量，就是1086條。“四種總計”是“見於甲本、乙本、丙本、閩齋堂本之中至少一種的眉批（旁批）”的數量。

**表1**

| 丙本 | 甲本 | | 乙本 | 閩齋堂本 | 四種總計 |
|---|---|---|---|---|---|
| | 内閣李本 | 奥野李本 | | | |
| 1028 | 868<br>丙－218＋58 | 687<br>内－189＋8 | 748<br>甲－133＋5 | 769<br>甲乙丙－334＋17 | 1103 |

從眉批（旁批）的數量能够看到的内閣李本、奥野李本和乙本的關係，對此筆者已作了論述，現在的問題是甲本和丙本究竟誰先誰後。乍看之下可以發現，丙本的眉批數量要比甲本多得多。更詳細地看，丙本所有而内閣李本所無的眉批有218條之多，反觀内閣李本所有而丙本所無的只有58條。内閣李本是甲本的較爲早期的印本，眉批的保存比率也應該較好。與此相反，現存的兩部丙本都是後印本，而且在不少葉中由於天地被裁斷無法確認本來是否有僅只一、兩個字之短的眉批。考慮到這些情況，我們可以推斷倘若能比對丙本的初印本和甲本的初印本的話，眉批數量的差異應該會比上述的差異更多一點。一般來説，在同一個系統的幾種版本中，版本越晚眉批、旁批之類的數量越少。因此，我們可以説丙本的眉批很可能比甲本的眉批更好地保留了李卓吾評本初刻本的面貌。

另外，在《三國演義》的李卓吾評本當中，吴觀明本、劉君裕本等早期版本都具有每行四字的眉批，藜光樓本、三槐堂本等採用行間旁批形式的版本都

是清代纔出現的[①]。説起來，因爲眉批在於版木的邊緣，没有被版框保護，所以在保管或搬運過程中很容易受到損壞。考慮到這個狀況時，我們可以説從管理版木的角度來看，製作重刻本、翻刻本的時候把眉批移到版框之内改爲行間旁批是比較合理的處理吧。

那樣的話，《西遊記》的李卓吾評本也可能是經過同樣的過程來演變的。就是：因爲包括丙本在内的早期版本中的每行四字的眉批，印得越晚損壞得越厲害，所以刊刻甲本的書肆爲了盡量把眉批遠離版木邊緣而減少眉批的每行字數，藉以避免眉批文字的損壞。但這樣的處理並没有達到預期的效果，奥野李本（甲本的後印本）的眉批數量比内閣李本（甲本的早印本）減少了百分之二十一之多。考慮到這些情況，刊刻乙本的書肆索性放棄眉批的形式，改以行間旁批的形式來保護每條評語。

總而言之，跟插圖一樣，眉批也很可能是丙本在先，甲本在後的。另外，在閩齋堂本裏，甲本所無而丙本所有的眉批共有146條，同時又有37條丙本所無而甲本所有的眉批。而且，閩齋堂本包含17條甲本、乙本、丙本都没有的眉批。丙本和甲本之間有眉批文字的差異時，閩齋堂本大多數跟丙本一致[②]。從這些情況來看，我們可以説閩齋堂本的眉批最接近丙本。正文也有同樣的傾向，所以閩齋堂本所據的李卓吾評本應該是比現存的兩部丙本印刷更早且能看到更多眉批的一部丙本，要不然就是像太田辰夫先生所假想般的丙本的明刊祖本。

## （三）從正文的比對來看

甲本、乙本、丙本這三種的正文之間，雖然數量極少，但還是有一些文字的差異。由於篇幅的限制，僅在表2中以盡量忠於原本的字體來列舉第十四回的世德堂本（故宫世本）、丙本、甲本、乙本之間所有的差異。不過，由於世德堂本和三種李卓吾評本之間異體字的差異太多，比方説“裡”和“裏”、“个”

---

① 三槐堂本是雍正三年（1725）刊本。蔡光樓本雖然不知具體的刊行年代，但從正文的系統來看，一定是比康熙年間所刊的緑蔭堂本更晚出現。詳見於《中國古代小説總目·白話卷》之中的金文京《三國志演義》條和中川諭《〈三國志演義〉版本の研究》。

② 跟丙本一致的有16條，跟甲本一致的只有1條。

和"個"、"咲"和"笑"、"烟"和"煙"等這些例子暫且不提①。選擇第十四回是因爲這回中差異的數量不多不少,且很好地反映了全體的傾向。在表格中,以網點標示有錯誤的文字。語意上兩者皆可通時,與世德堂本文字相異之處則加以網點標示。

**表2**

| 回–葉–行 | 世德堂本 | 丙本 | 甲本 | 乙本 | 备考 |
|---|---|---|---|---|---|
| 14–1a–3 | 詩曰 | (无) | (无) | (无) | 僅見於世德堂本 |
| 14–1a–7 | 一粧 | 一粒 | 一粒 | 一粒 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14–1a–8 | 萬个 | 萬法 | 萬法 | 萬法 | 丙本以後的文字較好 |
| 14–1a–9 | 所迦葉 | 釋迦葉 | 釋迦葉 | 釋迦葉 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14–1b–6 | 煉餓 | 凍餓 | 凍餓 | 凍餓 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14–2a–1 | 翔腮 | 槊腮 | 槊腮 | 槊腮 | 丙本以後出現錯誤 |
| 14–2a–2 | 録 | 绿 | 綠 | 綠 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14–2b–2 | 一救 | 一救 | 一救 | 一人 | 意思上兩個都行 |
| 14–2b–4 | 吊 | 弔 | 弔 | 弔 | 丙本以後出現錯誤 |
| 14–2b–4 | 顾 | 顧 | 願 | 願 | 甲本以後修正世德堂本和丙本的錯誤 |
| 14–2b–10 | 依言道 | 依言 | 依言 | 依言 | 丙本以後删掉世德堂本的衍字 |
| 14–2b–10 | 走遭 | 走一遭 | 走一遭 | 走一遭 | 丙本以後多了一個字 |
| 14–3a–4 | 呢吽 | �吽 | �吽 | �吽 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14–3a–10 | 監押 | 監押 | 監抑 | 監抑 | 意思上兩個都行 |
| 14–4a–2 | 相 | 像 | 像 | 像 | 通用字 |
| 14–4a–6 | 我再與你 | 我與你再 | 我與你再 | 我與你再 | 丙本以後變更語序 |
| 14–5a–1 | 幾珠 | 幾點 | 幾點 | 幾點 | 丙本以後變更量詞 |
| 14–5a–2 | 斑斕彪 | 斑斕彪 | 班斕虎 | 班斕虎 | 甲本以後氛圍有所改變 |
| 14–5b–2 | 再縫 | 再縫 | 去縫 | 去縫 | 意思上兩個都行 |
| 14–5b–9 | 那隻虎 | 那虎 | 那虎 | 那虎 | 意思上兩個都行 |
| 14–5b–9 | 讓自在 | 讓你自在 | 讓你自在 | 讓你自在 | 丙本以後較好 |
| 14–6a–2 | 諒於 | 量於 | 量于 | 量于 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14–6a–4 | 見到 | 若到 | 若到 | 若到 | 意思上兩個都行 |
| 14–6a–7 | 十山 | 千山 | 千山 | 千山 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |

① 縱使是世德堂本中的這些字,李卓吾評本也未必如上述般做出同樣的更動,李卓吾評本裏仍有不少出現"裡"、"个"、"咲"、"烟"等字的地方。

續表

| 回-葉-行 | 世德堂本 | 丙本 | 甲本 | 乙本 | 备考 |
|---|---|---|---|---|---|
| 14-6b-6 | 臺 | 臺 | 擡 | 擡 | 甲本以後修正世德堂本和丙本的錯誤 |
| 14-6b-7 | 方然 | 方然 | 方才 | 方才 | 意思上兩個都行 |
| 14-6b-9 | 不犯天光 | 不犯天光 | 不犯天光 | 不等天亮 | 意思上兩個都行 |
| 14-6b-10 | 就行 | 就行 | 便行 | 便行 | 意思上兩個都行 |
| 14-8a-2 | 唐生 | 唐姓 | 唐姓 | 唐姓 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14-9b-10 | 鼻唄爱 | 鼻唄愛 | 鼻嗅愛 | 鼻嗅愛 | 甲本以後修正世德堂本和丙本的錯誤 |
| 14-10b-6 | 槁 | 禍 | 禍 | 禍 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14-11a-9 | 入了 | 入了 | 八了 | 八了 | 在甲本出現錯誤,乙本也承襲錯誤 |
| 14-11b-3 | 上不 | 上不得 | 上不得 | 上不得 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14-11b-3 | 呫 | 呫 | 聒 | 聒 | 在甲本出現錯誤,乙本也承襲錯誤 |
| 14-11b-7 | 但 | 但 | 署 | 署 | 意思上兩個都行 |
| 14-12a-5 | 大王 | 大唐王 | 大唐王 | 大唐王 | 丙本以後較好 |
| 14-12a-5 | 拜活佛 | 拜佛 | 拜佛 | 拜佛 | 意思上兩個都行 |
| 14-12b-9 | 黙 | 點 | 黙 | 黙 | 衹有丙本犯了魯魚之錯 |
| 14-13a-4 | 云 | 云 | 雲 | 雲 | 通用字 |
| 14-13b-2 | 那是 | 那是 | 因是 | 因是 | 意思上兩個都行 |
| 14-13b-7 | 話兒 | 畫兒 | 畫兒 | 畫兒 | 丙本以後修正世德堂本的錯誤 |
| 14-15a-5 | 吃个兒 | 吃些兒 | 吃些兒 | 吃些兒 | 意思上兩個都行 |
| 14-15b-8 | 巳此 | 巳此 | 巳是 | 巳是 | 意思上兩個都行 |
| 14-16a-9 | 吽 | 教 | 教 | 教 | 是“叫喊”的意思。丙本以後爲誤。 |

首先,我們可以看到,“三種李卓吾評本都一樣,只有世德堂本的文字不一樣”的例子是最多的。這是理所當然的,其他回裏的情況也完全一樣,比如吴聖昔先生在《李評本二探:〈西遊記〉版本秘録之一》裏面提到的甲本、乙本犯同詞脱文的兩個地方和遺漏世德堂本的整行的一個地方,丙本的情況都跟甲本、乙本完全一樣,有同樣的脱文。

另一方面,“丙本的文字跟世德堂本一樣,反而甲本和乙本的文字跟世德堂本不同”的例子也相當多。其他回裏也有不少這樣的例子。比如説,在第三回第六葉A面第一行,甲本和乙本有在相當於兩個字的地方勉强刻“相稱没”三個字的地方,但在丙本裏這個地方只有“相趁”兩個字,世德堂本的文字

跟丙本一致。

與此相反,“甲本和乙本的文字跟世德堂本一樣,反而丙本的文字跟世德堂本不一樣”的例子是非常罕見的。而且,其中大多數例子是很簡單的魯魚之謬一類,所以即使甲本在丙本之後,依舊能藉由推測而恢復世德堂本的字樣。

總而言之,我們可以説丙本的正文是介於世德堂本與甲本之間的。如果丙本是“主要根據甲本,又參照世德堂本修訂而成的版本”的話,在甲本的文字是準確的地方,丙本和世德堂本同樣犯錯的例子應該非常罕見,但實際上這些例子是不少的。而且,也有不少世德堂本和丙本的文字是準確而甲本和乙本的文字有誤的地方。所以,我們可以簡單地推測,正文以世德堂本,丙本,甲本,乙本之順來演變。下文再舉一個突出的例子來應證這個順序。

圖3　淺野李本第五回第五葉B面

圖4　内閣李本第五回第五葉B面

A. 丙本第五回第五葉B面第一～六行(圖3)

身一變就變做赤脚大仙模樣前奔瑶池不多時直至寶

閣按住雲頭輕輕移步走入裡面只見那里

瓊香繚繞瑞靄繽紛瑶臺鋪彩結寶閣散氤氳鳳翥鸞騰形

縹緲金花玉萼影浮沉上排着九鳳丹霞扆八寶紫霓

墩粧綵描金桌千花碧玉盆桌上有龍肝和鳳髓熊掌

與腥唇珍羞百味般般美異果嘉肴色色新

B.甲本·乙本第五回第五葉B面第一~六行(圖4)

身一變就變做赤脚大仙模樣前奔瑤池不多時直至寶
閣按住雲頭輕輕移步走入裡面只見那里
瓊香繚繞瑞靄繽紛瑤臺鋪彩結寶閣散氤氲鳳翥鸞
騰形縹緲金花玉萼影浮沉上排着九鳳丹霞扆八寶
紫霓墩粧綵描金桌千花碧玉盆桌上有龍肝和鳳髓
熊掌與腥唇珍羞百味般般美異果嘉肴色色新

引文的改行位置保持底本的原貌,文字下方的底綫和網點是筆者附上的。在這段引文裏,三種李卓吾評本的文字没有差異,反而在附上網點的三個地方跟世德堂本文字不同,所以甲本、丙本不是各自參照世德堂本寫成的,兩種之間一定存在承襲關係。在這裏,丙本的第三行在相當於二十一個字的地方勉强刻了二十三個字。甲本、乙本、丙本一般情況下都是每行二十二字,韻文部分低一格,總批部分低兩格。在這裏,畫有底綫的文字是韻文,所以甲本和乙本的處理是忠於三種共同的體例,反而丙本的處理是例外的。如果先有甲本後有丙本的話,丙本勢必跟甲本作出同樣處理,不會出現這些奇奇怪怪的改行情況。所以,我們可以判斷,這個地方是甲本根據丙本(或跟丙本改行格式相同的一種李卓吾評本)進行重刻工作時所修正的。那麽,丙本爲什麽犯了這些錯誤呢? 其原因可以在世德堂本的這個部分中發現。

C.世德堂本卷一第五十二葉B面第十一行~第五十三葉A面第三行

瑤池不多時直至寶閣按住雲頭輕輕移步走入裡面只見那
里瓊香繚繞瑞靄繽紛瑤臺鋪彩結寶閣散氤氲鳳翥鸞翔形
縹緲金花玉萼影沉浮上排着九鳳丹霞扆八寶紫霓墩五
綵描金桌千花碧玉盆桌上有龍肝和鳳髓熊掌與腥唇珍
羞百味般般美異果嘉肴色色新

這裏也是改行位置保持底本的原貌,文字下方的底綫和網點是筆者附上的。世德堂本的體例呢,一般情況下每行二十四字,韻文部分還是低一格。所以,按

照體例來説,這裏應該在“里”字和“瓊”字之間改行。但如果那樣處理的話,這段引文的第二行就只有一個“里”字了,所以刊刻者捨不得改行,採用不符規範的方法來處理。結果,熟悉世德堂本體例的人一看這個地方,很容易誤會韻文是從引文的第三行開頭“縹緲”開始的。那麽,丙本中奇奇怪怪的改行是否是直接參照世德堂本,因誤解了韻文開始的地方所造成的結果呢?

D.挖改之前的丙本第五回第五葉B面第一～六行的推定樣子

身一變就變做赤脚大仙模樣前奔瑶池不多時直至寶
閣按住雲頭輕輕移步走入裡面只見那里瓊香繚繞瑞
靄繽紛瑶臺鋪彩結寶閣散氤氳鳳翥鸞騰形
縹緲金花玉萼影浮沉上排着九鳳丹霞扆八寶紫霓
墩粧綵描金桌千花碧玉盆桌上有龍肝和鳳髓熊掌
與腥唇珍羞百味般般美異果嘉肴色色新

一旦這樣雕刻之後,試印時或初印本出售後,刊刻者發現韻文實際上要從“瓊香”算起,爲了減省修改的氣力,把第二行下邊的“瓊香繚繞瑞”挖掉,把整個第三行挖改爲現在的樣子。丙本的第三行確實有一整行都挖改的痕迹,就是該葉每行第十五字和第十六字之間存在的版木裂口不貫通第三行“散”字(圖3)。所以我相信這是對這個現象最合理的解釋①。

這個例子和上述的丙本插圖直接參照世德堂本而成的這點合併考量的話,我們可以判斷丙本的版木極可能是直接參照世德堂本而刻的,換句話説,丙本的版木就是李卓吾評本初刻本的版木。

附帶一提,在丙本和甲本、乙本的文字間有若干不同之處,大部分清刊本的文字跟甲本、乙本一致。所以大部分清刊本的底本應該不是丙本,而是甲本或乙本。但是,只有《新説西遊記》的文字有時跟丙本一致,所以關於《新説西遊記》的底本還需要進一步的研究。

---

① 理論上還有一種可能性,就是李卓吾評本的初刻本是D樣子的,然後其重刻本丙本一度忠於初刻本的改行刻字,後來丙本的刊刻者發現錯誤而挖改爲A樣子。但是,那樣的話很可能在重刻工作中發現錯誤,不會忠於初刻本的改行刻字。而且,如果重刻工作中没有修正的話,筆者認爲後來特意進行挖改的可能性非常小。

## (四)從版式的比對來看

在甲本和乙本裏,除了第一回,每回的第一行都刻有該回的回數。但是,在丙本裏,除了第一回之外,每十回的第一行也有書名或其痕迹。具體來説:第十一、三十一、四十一回的第一行的文字都挖掉了;第二十一、六十一、七十一回的第一行跟第一回一樣,從行頭算起有相當於七個字的空格,然後纔有《西遊記》三個字;第五十一、八十一、九十一回的第一行從行頭起没有空格地刻有《李卓吾先生批評西遊記》。

"李卓吾先生批評"正好是七個字,所以我們可以推測在丙本的版木,本來從第一回起每十回的第一行都刻有《李卓吾先生批評西遊記》這個跟目録和第一百回末葉一樣的書名,現存的淺野李本和廣大李本的樣子是後來挖掉李卓吾的名字而出現的。《三國演義》的李卓吾評本無論哪種都是從第一回起每十回的第一行刻有《李卓吾先生批評三國志》,這一點或許足以作爲上述推論的旁證吧。田中巖先生推測"丙本每十回刊有書名,應該最初以十回爲單位而刊行"[①],然而李卓吾評本《三國演義》盡管也是每十回刊有書名,却不是十二卷本而是不分卷的。因此我們可以推測丙本初印本(很可能就是李卓吾評本《西遊記》初刻初印本)也同樣是不分卷的。

在丙本的版心書名也有同樣的情況。在淺野李本和廣大李本的第五十二回第三、四葉和第九十一回第六葉的版心,版心書名跟其他一千五百來葉不同,從行頭没有空格刻有《李卓吾批評西遊記》[②]。所以我們可以認爲,在其他一千五百來葉的版心書名《西遊記》上邊的相當於五個字的空格部分,本來一定也刻有"李卓吾批評"這五個字。容與堂本《水滸傳》的早期版本的版心書名是《李卓吾批評水滸傳》,跟挖掉李卓吾的名字之前的丙本的原貌相同[③]。

總而言之,現存的兩部丙本都是從丙本的版木挖掉李卓吾名字的後修

---

① 斯波六郎、田中巖編,《廣島市立淺野圖書館和漢圖書目録》,廣島:廣島市教育委員會,1951,105頁。

② 第五十二回第三、四葉是刻在同一塊版木的表面和背面的。應該刻在第九十一回第六葉的版木背面的第九十一回第五葉在淺野李本和廣大李本中同樣是缺葉,因此無法確認版心書名。

③ 容與堂本《水滸傳》是一百卷一百回,每回的第一行都刻有《李卓吾先生批評忠義水滸傳卷之某某》。另外,筆者看過的所有的李卓吾評本《三國演義》都是將版心書名做成行頭没有空格開始的《三國志》,是少數李卓吾評本《三國演義》與《西遊記》丙本書志上特徵不同的範例之一。

本。考慮現存的兩部丙本都是留傳於廣島縣這點,以下暫時將挖掉李卓吾名字之後印刷的丙本叫做"廣島丙本",與現在未發現的挖掉李卓吾名字之前印刷的丙本區別來論述。

甲本第一回第一行的從行頭就開始的《西遊記》這個過於簡單的書名,疑似直接參照廣島丙本而删掉不必要的空格的結果。版心書名也是一樣。如果甲本在丙本之前的話,我們不得不認爲丙本特意增加了從第十一回起每十回的行數,但是通俗小説的重刻本一定是以營利爲目的的出版物,在那些出版物中很難出現這些特意增高成本的處理吧。相反地,如果甲本是根據丙本的重刻本的話,我們可以認爲這是企圖以減少刻字數來降低成本的處置。所以,從版式來看,我們還是應該認定丙本在前,甲本在後。

### (五)關於《窺言》和《凡例》

附帶一提,在閩齋堂本位於《批點西遊記序》後面的《窺言》,其前半部分文字未見於其他任何版本,但後半部分文字却僅與内閣李本留存的《凡例》全文幾乎一樣[①]。《窺言》是解釋批評有什麽意圖的,其内容跟眉批和總批的性質基本上一致,所以極可能已存於李卓吾評本的初刻本裏。那樣的話,閩齋堂本的底本一定是一部具有《批點西遊記》和《窺言》的李卓吾評本。另外,既然以廣島丙本爲底本的甲本具有相當於《窺言》後半部分的《凡例》,廣島丙本的早期印本應該是具有《窺言》或《凡例》兩種之中的一種。現存的兩部應是在廣島丙本當中印得較晚的,出售時已缺了《窺言》或《凡例》[②]。

---

① 但是,《窺言》中有若干條的内容較《凡例》中缺少了末尾一、兩句文字。

② 這個假設還有其他證據,即除了《凡例》之外,淺野李本和廣大李本中尚有幾處也缺少了甲本所具有的文字。比如説:淺野李本和廣大李本都没有第七十五、八十一、八十五、八十六回的總批。但是,在甲本、乙本和閩齋堂本裏,第八十五、八十六回跟丙本一樣没有總批,不過第七十五、八十一回都有總批。甲本放着第八十五、八十六回僅增補第七十五、八十一回的總批的可能性非常小,而且甲本、乙本的第七十五、八十一回的總批文字與閩齋堂本基本上一致(只是閩齋堂本欠甲本第八十一回總批的最後一句而已),所以可以判斷甲本的底本也有第七十五、八十一回的總批。承上所述,甲本的底本是廣島丙本,如此一來甲本所參照的廣島丙本應是比現存的兩部印刷更早,還保留這兩回總批的一部。在淺野李本和廣大李本,甲本刻有第七十五、八十一回的總批的地方都是空行,所以可以推斷丙本的版木在删掉李卓吾的名字之後又删掉了幾處的文字。

## 三、各種李卓吾評本《西遊記》的刊行年代

李卓吾評本《西遊記》的刊行順序已經明白了：丙本是三種之中最早的，而且很可能就是李卓吾評本《西遊記》的初刻本。初刻本後來删掉了李卓吾的名字，爲了論述上的方便筆者將經過這個處理的丙本稱爲廣島丙本。甲本是廣島丙本的重刻本，乙本基本上是甲本的覆刻本。那麽，接下來我們嘗試推定各種李卓吾評本《西遊記》的刊行年代吧。

### （一）從避諱情况來看

首先從避諱情况來看。據井上進先生的研究，從明初到萬曆年間對出版物在避諱上的要求是頗爲寬鬆的，天啓五年（1625）左右纔開始漸趨嚴格[①]。通俗小説也有很多包含避天啓帝名諱"由校"和崇禎帝名諱"由檢"的版本[②]。

那麽，《西遊記》的情况怎麽樣呢？在世德堂本（熊雲濱覆刻本）裏，有59個"由"字、35個"校"字，28個"檢"字。在丙本裏，有60個"由"字、34個"校"字，28個"檢"字，與世德堂本相較下幾乎都没有變化，只有一處被改動的"校"字是修正世德堂本的魯魚之謬的[③]，反而"由"字還增加了一個。世德堂本所無的總批中還有2個"由"字和1個"檢"字[④]。所以，我們可知丙本不避天啓帝和崇禎帝的名諱。

與此相反，内閣李本在第五回第一葉A面、第五回第十葉B面和第二十回第一葉A面把"由"字改爲"繇"字；在第十七回第九葉A面、第二十回第十二葉A面的兩個地方和第三十七回第十一葉B面把"校"字改爲"較"字；在第十回第九葉B面、第十六回第十三葉B面和第七十一回第三葉B面把"檢"字改爲"簡"字；在第九十四回第四葉A面把"檢資"兩個字改爲"探視"。這些地方都完全没有挖改的痕迹，這意味着，雖然僅有11個地方，在丙本正文裏共計122次的"由"、"校"、"檢"三字中，佔據不到十分之一的比例，但甲本首次刊刻時很明顯地刻意迴避了天啓帝和崇禎帝的名諱。

---

① 井上進，《明末の避諱をめぐって》，《名古屋大學東洋史研究報告》第25號，2001。

② 但是，這些版本並非迴避了所有的"由"、"校"、"檢"字，很多版本兼有避諱與不避之處。

③ 世德堂本（熊雲濱覆刻本）把"枝"字誤作爲"校"字，丙本修正爲"枝"。

④ 這些字並未出現於眉批當中。

那樣的話,甲本的版木必然是崇禎年間刊刻的。丙本的版木應是刊刻於避諱要求尚未嚴格的天啓前期之前。另外,既然乙本基本上是甲本的覆刻本,乙本自然是崇禎年間以後刊刻的。而且,《三國演義》的李卓吾評本當中,跟乙本一樣採用行間旁批形式的版本都是清刊本。所以,乙本有可能也是清刊本。乙本不避"玄"字,所以其刊行年代下限大概是清代前期吧①。

### (二) 從對李卓吾著作的禁令來看

自古以來,很多人指出所謂的"李卓吾批評"小説、戲曲都只是僞託而已。其中,做爲與李卓吾同一時代的紀録而深受重視的錢希言《戲瑕》卷三《贋籍》提到:

> 比來盛行温陵李贄書,則有梁溪人葉陽開名晝者,刻晝摹仿,次第勒成,托於温陵之名以行。往袁小選中郎嘗爲余稱李氏《藏書》、《焚書》、《初潭集》、《批點北西厢》四部,即中郎所見者亦止此而已。數年前,温陵事敗,當路命毁其籍,吴中鋟藏書板並廢。近年始復大行,於是有李宏父批點《水滸傳》、《三國志》、《西遊記》、《紅拂》、《明珠》、《玉合》數種傳奇及《皇明英烈傳》,並出葉筆,何關於李?

暫且不論"李卓吾批評"的真僞問題,筆者關注的是錢希言所指出的,李卓吾評本的各種小説在李卓吾生前並未流行,而是"近年"纔出現這一點。李卓吾著作遭禁而他被捕入獄是萬曆三十年(1602)閏二月的事,隔月李卓吾在獄中自殺了②。《戲瑕》的錢希言《自敘》末題"萬曆癸丑(萬曆四十一年,1613)八月朔"。所以,我們可以認爲,錢希言所説的"近年"大約指萬曆三十年代後半。

表3是筆者依據林海權《李贄著作及評點、輯選諸書目録》③統計明刊本李卓吾著作及其評選書(包括僞託)的每年刊行數量。

---

① "玄"無疑是康熙帝名字中的一字,但是刊於康熙年間的版本常常不避"玄"字。比方説,在目録裏以缺筆方式避"玄"字的緑蔭堂本《三國演義》,在正文裏不避"玄"字。所以暫時把乙本刊行年代下限定爲清代前期。

② 見於《神宗實録》卷三六九。

③ 林海權,《李贄年譜考略(增訂版)》所收,福州:福建人民出版社,2005。

表3

嘉靖四十五年(1566) ……1

萬曆九年(1581) ……1

萬曆十四年(1586) ……1

萬曆十八年(1590) ……3

萬曆二十四年(1596) ……1

萬曆二十七年(1599) ……3

萬曆二十八年(1600) ……4

萬曆二十九年(1601) ……1

萬曆三十五年(1607) ……1

萬曆三十六年(1608) ……1

萬曆三十七年(1609) ……2

萬曆三十八年(1610) ……3

萬曆三十九年(1611) ……1

萬曆四十年(1612) ……2

萬曆四十一年(1613) ……1

萬曆四十二年(1614) ……2

萬曆四十三年(1615) ……1

萬曆四十五年(1617) ……1

萬曆四十六年(1618) ……3

萬曆四十七年(1619) ……1

萬曆四十八年(1620) ……1

萬曆年間(1573—1620),具體年代不明……18

天啓元年(1621) ……1

天啓三年(1623) ……1

天啓年間(1621—1627),具體年代不明……8

崇禎十三年(1640) ……1

崇禎年間(1628—1644),具體年代不明……2

明末,具體年代不明 ……2

明代,具體年代不明 ……26

由此可知,冠以李卓吾名字的書籍,萬曆二十年代後半幾乎每年刊刻並

留存至今，但萬曆三十年代前半的刊本却没有留下任何一部，而萬曆三十五年以後到天啓三年間又幾乎每年都有刊本留存下來。這個情況，跟上述錢希言的記録正好一致。因此我們可以推斷，萬曆三十年代前半没有刊本留存下來這個現象並不是版本留存過程中偶然出現的情況，而是反映了萬曆三十年禁令的影響所出現的結果。

據此足以推測，各種李卓吾評本四大奇書的初刻本的刊行年代應是頒行於萬曆三十年的李卓吾著作禁令已相當鬆弛的萬曆三十五年之後，與《戲瑕》刊行的萬曆四十一年之前。事實上，目前所知的具有刊年綫索的李卓吾評本小説、戲曲中，刊年最早的版本是萬曆三十八年的三種[①]，與這個推測並無矛盾。

另外，天啓三年以後刊年清楚的版本劇减，這一點很可能也反映了另一次禁令的影響。顧炎武《日知録》卷十八《李贄》中有這樣的記載：

> 天啓五年九月，四川道御史王雅量疏，奉旨"李贄諸書，怪誕不經，命巡視衙門焚毁，不許坊間發賣，仍通行禁止"。而士大夫多喜其書，往往收藏，至今未滅。

據顧炎武的説法，這次禁令没有發揮效果，但從表3來看，至少具有一時性的效用。正式發佈對李卓吾著作禁令的記録，明代只有萬曆三十年和天啓五年(1625)這兩次。

現在以上述的幾個推測爲前提估計各種李卓吾評本《西遊記》的刊行年代。首先，李卓吾評本《西遊記》初刻本疑似是萬曆三十五到四十一年之間刊行的。另一方面，不避天啓、崇禎兩帝名諱的丙本應是天啓前期之前刊刻的。所以，從這個角度來看，丙本的版木極可能就是李卓吾評本《西遊記》初刻本的版木的這個推論依舊没有矛盾。

再者，丙本的版木上删除了李卓吾的名字，這是否是受到天啓五年禁令的影響？萬曆三十五年到天啓三年之間冠有李卓吾名字的書籍幾乎每年刊刻，所以這個時期完全没有必要把近一千五百處的李卓吾名字特意删除。這個處理應是對李卓吾著作的禁令十分嚴格的時期施行的。據上述的推論，萬

---

① 即容與堂本《水滸傳》、容與堂本《李卓吾先生批評北西厢記》和起鳳館刊本《元本出相西厢記》。

曆三十年還没出版任何李卓吾評本《西遊記》,所以施行這個處理的年代只限於天啓五年禁令發揮影響力的時期。從表3來看,萬曆三十年禁令最多也只有五年的效力,而雖然没有列入表3的統計,但崇禎四年有自稱"仿李禿老批評"的閩齋堂本出版。由此我們可以推測,天啓五年的禁令最多也只有持續到崇禎四年爲止的總計六年的影響力。所以,丙本的版木删掉李卓吾名字的年代,亦即廣島丙本的初印年代,應是在天啓五年到崇禎四年之間。

容與堂本《水滸傳》也有一部完全删除李卓吾名字的殘本[1],這應是跟丙本同一個時期處理的。據金文京先生的介紹,《三國演義》也有把李卓吾評本的李卓吾名字改爲陳眉公的版本[2]。另外,崇禎本《金瓶梅》雖然符合"李卓吾評本四大奇書"中八項條件的七項,但唯獨不寫明評者爲李卓吾,這或許跟天啓五年禁令有關。天啓五年的禁令疑似對於李卓吾評本四大奇書的流傳有一定的影響力。

但是,崇禎年間有《西遊記》的内閣李本、北京大學藏本《水滸全傳》等李卓吾評本四大奇書刊行,寶翰樓本《三國演義》和《西遊記》的奥野李本也可能是崇禎後期印行的。由此可知,到了明朝最末期,兩次禁令的效力已完全喪失,李卓吾評本四大奇書似乎大量且廣泛地流行。

### (三)從相關出版者來看

上述的推測與相關出版的人物和書肆的活動年代有没有矛盾?最後讓我們來確認這一點。

首先,題寫甲本《題辭》的袁于令,在李卓吾評本初刻本刊刻的萬曆三十年代後半他還未滿二十歲,不太可能具備足以撰寫《題辭》的文名。相反地,崇禎癸酉(崇禎六年,1633)序刊的《劍嘯閣批評秘本出像隋史遺文》是他自己撰寫的章回小説,而崇禎五年(1632)到九年(1636)間,祁彪佳看過三次袁于令

---

① 上海圖書館所藏。僅存第五十一回到第五十五回(其中第五十一回和第五十五回僅存一部分内容)。是與《古本小説集成》所收影印本底本(中國國家圖書館所藏的兩部之一)和内閣文庫所藏的其後修本同一版次的後印本,但每卷的卷首書名都挖改爲從行頭没有空格的"水滸傳卷之某某",每卷的卷末書名挖除"李卓吾先生批評忠義"九個字,每葉的版心書名挖除"李卓吾批評"五個字,此外總批裏出現的"禿翁"、"李和尚"、"卓吾"等字樣也全數挖除。

② 筆者未見。詳見於《中國古代小説總目·白話卷》之中的金文京《三國志演義》條。

作品《西樓夢傳奇》的上演[①],可知崇禎前期袁于令是一位當紅的通俗文學作家。那樣的話,將他的《題辭》登載在卷首的甲本還是視爲崇禎刊本較爲合理。

其次,甲本插圖中所見的四位刻工名字。劉升伯的名字見於泰昌天啓間朱墨套印本《牡丹亭還魂記》;郭卓然的名字見於天啓七年(1627)序刊葉敬池本《醒世恒言》和天啓崇禎間所刊的袁于令《劍嘯閣自訂西樓夢傳奇》等;湯維新的名字見於崇禎三年(1624)序金閶徐含靈刊本《翰海》;至於劉君裕,萬曆末期到崇禎年間刊刻的很多書籍中可以看到他的署名[②]。如此一來,這四位共同參與刊刻的甲本是崇禎刊本的推測也没有問題。另外,載有康熙三十五年(1696)序的《西游真詮》的初期版本中,有幾部使用了甲本的版木印刷的插圖[③]。這些插圖比奥野李本版木損壞得更爲厲害。這應是《西游真詮》的刊行者在取得甲本插圖版木後挪用的。

再者,廣澤裕介先生在《明末江南における李卓吾批評白話小說の出版》中推測,具有劉君裕署名的版本是各種小説的李卓吾評本的初刻本。但是,笠井直美女士已經證明具有劉君裕署名的北京大學藏本《水滸全傳》實際上是崇禎刊本,現在我們又知道具有劉君裕署名的李卓吾評本《西遊記》甲本也是以廣島丙本爲底本重刻的崇禎刊本。那樣的話,劉君裕參與的李卓吾評本四大奇書是否不是其初刻本,而是以新奇插圖爲招牌的第二世代的版本? 這個問題由於牽涉層面較廣,有待對《三國演義》劉君裕本進行更詳細的研究後再予以論述。

此外,承上所述,淺野李本的封面印章中所見的"書業堂"是從萬曆年間到清代後期活動於蘇州的書肆,無法作爲界定出版年代的綫索。另外,《孫

---

① 見於《祁忠敏公日記》。參見周鈞韜主編、王長友副主編,《中國通俗小説家評傳》(鄭州:中州古籍出版社,1993)中的王永建《袁于令》條。

② 詳見於《中國古代小説總目·白話卷》之中的金文京《三國志演義》條、笠井直美《北京大學圖書館藏〈忠義水滸傳〉——"萬曆袁無涯原刊"情報の一人歩き》、廣澤裕介《明末江南における李卓吾批評白話小説の出版》、瞿冕良《中國古籍版刻辭典(增訂本)》以及李國慶《明代刊工姓名索引》,上海:上海古籍出版社,1998,等。

③ 上海圖書館有一部,中國國家圖書館普通古籍閲覽室有兩部殘本等。

目》、蘇興先生[①]、李時人先生[②]都從版面的風格或袁于令、郭卓然、劉君裕等人的活動地域將甲本視爲蘇州刊本。

最後,巴黎李本的封面上刻有的"金陵大業堂"。太田辰夫先生根據《孫目》收録兩部萬曆四十年(1612)金陵大業堂刊本這一點,推測巴黎李本也是萬曆四十年左右刊行的。但是,《孫目》所記的兩部"萬曆四十年金陵大業堂刊本"當中,北京大學圖書館藏本《東西晋演義》實際上是没有刊年記載的[③],而且金陵大業堂在天啓年間以後還有活動,也有康熙年代刊本[④]。所以,"乙本最早也是崇禎刊本,有可能是清刊本"的這個結論,並不與金陵大業堂的活動年代相矛盾。金陵大業堂有兩部取自萬曆二十年代世德堂所刻的版木而印行的小説版本[⑤],那時候它把書中所有的刊行者名字改爲"大業堂",所以巴黎李本也有可能實際上是其他書肆刊刻的。從書陵部李本、田中李本的封面左欄的文字與丙本相同,而巴黎李本的封面左欄只刻"金陵大業堂重梓"這一點來看,這個看法是比較合理的。但是,這個看法也有問題,即巴黎李本封面之外的部分,是現存的八部乙本當中,跟書陵部李本一樣,印刷時間應是最早的。而且,勉强判定巴黎李本和書陵部李本的印刷先後時,我覺得巴黎李本在前的可能性較大。另外還有一個問題是,既然大業堂得到兩種跟世德堂本《西遊記》刊年接近的世德堂刊本版木,爲什麽《西遊記》不使用世德堂本,反而出售李卓吾評本?所以,乙本是不是大業堂所刻的這個問題也有待進一步的研究。

---

① 蘇興,《談〈李卓吾先生批評西遊記〉的版刻》,《文獻》第27期,1986。

② 李時人,《〈西遊記〉版本敘略》。

③ 詳見於拙文《世德堂本〈西遊記〉版本問題の再檢討初探——他の世德堂刊本小説·戲曲との版式の比較を中心に》和《唐氏世德堂と周曰校萬卷樓仁壽堂の章回小説刊本の覆刻及び後印の事例について》。

④ 瞿冕良先生一方面説大業堂是"明萬曆間金陵人周希旦、周如山的書坊名",另一方面又説"清康熙間其後裔又刻印過幾部書籍"。見於《中國古籍版刻辭典(增訂本)》,第16頁。

⑤ 是《唐書志傳題評》和《東西兩晋志傳題評》(就是《孫目》所謂的《東西晋演義》)。詳見於拙文《世德堂本〈西遊記〉版本問題の再檢討初探——他の世德堂刊本小説·戲曲との版式の比較を中心に》和《唐氏世德堂と周曰校萬卷樓仁壽堂の章回小説刊本の覆刻及び後印の事例について》。撰寫這兩篇論文時,筆者尚未發現世德堂本《東西兩晋志傳題評》,僅根據大業堂本裏面所見的幾種痕迹推測其存在。後來筆者在尊經閣文庫發現了每卷卷頭第三行所見的"繡谷唐氏世德堂校梓"(僅在西晋卷二、四所無)被挖改爲"繡谷周氏大業堂校梓"之前所印行的世德堂本《東西兩晋志傳題評》。

## 結　語

本文論證了如下幾點：(1)李卓吾評本《西遊記》初刻本的刊行年代應該是萬曆三十年代後半，它有《批點西遊記序》和《凡例》、《寱言》。(2)丙本的版木中能够看到直接參照世德堂本而成的痕迹，所以丙本的版木很可能就是李卓吾評本《西遊記》初刻本的版木。(3)現存的兩部丙本都受到天啓五年第二次對李卓吾著作的禁令的影響而删掉了他的名字。李卓吾名字被删掉後的丙本叫做"廣島丙本"，現存的兩部都是廣島丙本當中印刷較晚的。(4)甲本是以廣島丙本爲底本而刊於崇禎年間的重刻本。(5)乙本除了把眉批改爲行間旁批、修正極少數的正文文字之外，其他部分都是甲本的覆刻，刊行年代不早於崇禎年間，有可能是清刊本。(6)閩齋堂本參照的李卓吾評本是比現存的兩部丙本印得更早的一部。(7)大部分清刊本的祖本是甲本或乙本。

此後，我們不應該把所有的李卓吾評本《西遊記》依舊視爲一樣的，應該按照研究課題加以區別使用。

**Editions of the *Li Zhuowu Xiansheng Piping Xiyouji***

**Abstract:** The main text of Li Zhuowu's commentary on the *Xiyouji* (*Li Zhuowu Xiansheng Piping Xiyouji*) basically follows the Shidetang edition, the oldest extant 100-chapter version. Li Zhuowu's commentary has been divided into three versions by Ota Tatsuo, but it is still unclear which of these is closest to the first block-print edition, and the aim of this article is to resolve this question. There also exsit several versions of Li Zhuowu's commentaries on the *Shuihu zhuan* and *Sanguo yanyi*, and accordingly I also take into account lateral connections between Li Zhuowu's commentaries on the so-called "four great strange books".

* This article is the Chinese version of Uehara Kyuichi, "Editions of the *Li Zhuowu xiansheng piping xiyouji*", in *Bulletin of Sinological Society of Japan*, No.63, 2011, pp.110-126, in Japanese.

# 明朝覆滅的舞臺演繹

## ——17世紀荷蘭劇作家胡斯之 *Trazil* 與馮德爾之 *Zungchin* 解析

Paize Keulemans(古柏) 撰

朱 姍 譯

1644年,統治中國長達三百年的明朝,以其末代統治者崇禎皇帝(1628—1644在位)的自殺而終結,傳説中這位末代帝王在梨樹上投繯自盡。不久之後,這一消息就傳遍了整個帝國。出於對帝國覆滅和君王駕崩的震驚,忠誠的明代文人們或隱退避世,或潛心釋道,或自殺殉國[1]。然而,大明帝國覆滅的消息並未止於中國國境。不久之後,日本人便得知了這一令人驚駭的事件,甚至在遥遠的歐洲,人們也震驚地得知大明帝國悲劇性的覆滅以及皇帝的自殺。1650年7月22日,崇禎帝自盡的消息由歸國的荷蘭遠東公司艦隊傳遍全球,水手們確認了這一"來自善於發明的中國的災難"[2]。正如某位

作者單位:美國普林斯頓大學東亞系

譯者學習單位:北京大學中文系

① 對於忠於明朝的士人,以及外國觀察者來説,自殺行爲很快就變成一個盲目的意象。對於忠誠的遺民來説,自殺成爲一種道德基準,很多遺民的創傷就在於衆人皆死而自己苟活的想法。同時,對於歐洲觀察者們來説,衆多"宦官、官吏、平民"的自殺行爲則有着雙重作用。一方面,對於歐洲觀察者來説,自殺使得事件"令人震驚"、"意義深遠",且絶對"具有新聞價值";另一方面,自殺行爲將中國隔絶爲異邦、絶對異教的國度,充斥着令人迷惑和褻瀆神靈的行爲。

② 見 *Hollandtsche Mercurius* 1 (1650), p. 26.

學者所明確指出的,明朝的覆滅應被視爲現代社會早期首個全球性的新聞[1]。

儘管如此,明朝覆滅的消息並不僅僅由新聞的方式傳播,在當時,“新聞”這一個概念本身仍然新穎且定義模糊[2]。關於明朝覆滅的報導,很快也成爲舞臺再現的靈感來源,帝國覆滅的景象不僅提供了駭人聽聞的内容,同時也提出了一個令人困惑的問題:偉大的中華文明,何以會向北方的滿族入侵的部落倒戈投降[3]? 圍繞着對帝國覆滅的疑問,不同的闡釋先後湧現。在中國國内,孔尚任(1648—1718)的《桃花扇》試圖通過抨擊晚明江南的文化衰微和派系鬥爭,爲明朝的覆滅尋求解答[4]。在日本,著名劇作家近松門左衛門(Chikamatsu Monzaemon,1653—1725)用明朝覆滅的題材撰寫了一部沉浸在反歷史的願望中的木偶劇[5],在《國姓爺合戰》[6]一劇中,近松門左衛門將著名的海盜設計爲土生土長的日本英雄,其戰略戰術使明朝免於陷落。

在這場世界性新聞與世界性文學的交互影響中,最令人矚目的,是17世紀的兩位荷蘭作家撰寫的兩部舞臺劇。1666年,在明朝覆滅大約二十年之後,約斯特·凡·德·馮德爾(Joost van den Vondel,1587—1679)和約翰内斯·安東尼·凡·德·胡斯(Johannes Antonides van der Goes,1647—1684)發現,在過去的數月中,他們在創作着同樣的戲劇題材:明王朝統治的最後一夜[7]。馮德爾

---

① 見 Edwin J. van Kley, “News from China: Seventeenth Century European Notices of the Manchu Conquest.” In *Journal of Modern History* XLV-3 (1973), pp. 561—582.

② 一般認爲,報紙誕生於1594年。見Joad Raymond, *The Birth of the Newspaper: English Newsbooks, 1641—1649*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 6.

③ 至少,這是歐洲人的疑問。很多歐洲人對滿族崛起的解釋,是將他們視爲蒙古人的後裔。由此,順治也被視爲轉世的忽必烈汗。關於“韃靼”這一定義模糊的術語、以及“蒙古”和“滿族”二詞的混亂使用,及這一混用對於滿族馬背上入侵者形象的影響,見Pamela Crossley, *The Manchus*, Cambridge: Blackwell, 1997.

④ 關於明朝覆滅更爲完整、更爲詳細的列舉,見 Wilt Idema, “In the Shadow of the Peach Blossom Fan: Peking in 1644 On State in East and West.” (《在〈桃花扇〉陰影中:一六四四年的北京在東西方舞臺上》,伊維德著,姜智譯,《戲劇藝術》1987年第3期,32—44頁)。

⑤ 關於近松門左衛門劇作的翻譯和詳細研究,見 Donald Keene, *The Battles of Coxinga: Chikamatsu's Puppet Play, Its Background and Importance*, London: Talyor's Foreign Press, 1951.

⑥《國姓爺合戰》(*The Battles of Coxinga*),近松門左衛門以鄭成功爲主要人物的劇作。劇名源於歐洲人稱鄭成功爲Koxinga、Coxinga,即“國姓爺”的閩南語發音。——譯注(本文脚注,若无标示,则皆为原注)。

⑦ 似乎正是因爲二人在相同題材上進行創作,使其建立了一種贊助關係,這種贊助關係在馮德爾爲胡斯戲劇所作的序詩中得到了印證。

和胡斯都不僅僅將明王朝的覆滅視爲一個王朝的消亡和另一個王朝的興起。相反,兩位作者都將明朝的覆滅看做中華文明在蒙古諸部族入侵下的淪陷[1]。儘管如此,馮德爾和胡斯在同一時間、利用同樣題材之時,卻對明朝的覆滅提出了截然不同的闡釋。對於此時仍然初出茅廬的胡斯來説(我們應當記住,他在寫作劇本時尚未滿二十歲),想象大明王朝覆滅的景象,成爲展開肆意而爲的、多層次的世界觀的契機,其中對真理的認知,以及構建圖景的方法,仍然難以捉摸。換言之,異教世界中帝國的覆滅和政權的支離,在胡斯筆下,似乎暗示一個隱喻,即創世之初世界清晰而單一的圖景的破碎。只有在其後來的作品《Y河》[2]中,胡斯才通過水流的隱喻,將這些破碎的世界圖景重新整合,這一隱喻對於建立在海上貿易而非陸上征戰的、嶄新而典型的荷蘭帝國來説,是極爲適宜的。馮德爾的作品相對來説更爲成熟(事實上,*Zungchin*是馮德爾最後的作品),將明朝的政治危機與知識及知識傳遞視爲同樣關鍵的問題。但是,對於馮德爾來説,對於此類危機的解答,是通過提醒他的觀衆,世界歸根結底是由至高無上的上帝統治,對於世界的認知,以及對於世界景觀的探索,只有通過上帝之恩典才能達到。

## 17世紀:驟變的世界

馮德爾和胡斯撰寫中國覆滅的悲劇時,他們所身處的世界正處在驟變之中。一方面,世界在面積上大幅度擴張(如果和早期托勒密的全球想象相比)。另一方面,世界也由於可被航海探測和認知而急速縮小。對兩幅世界圖景進行簡要對比便可以直截地説明這一點。一張15世紀晚期在托勒密地理學説基礎上繪製的世界地圖,所展現的世界遠比我們所知的要小[3](見圖

① 馮德爾立即引入了古典時代的例子,最引人注意的是羅馬帝國的滅亡和君士坦丁的興起,用帝國滅亡和基督教興起的形式,來類比這一當下世界的帝國覆滅。

② 原文*The River Y* [*D' Ystroom*]。——譯注

③ Hartmann Schedel, *Liber chronicarum (Nuremburg Chronicle)*, Nuremberg: Anton Koberger, 1493. (哈特曼·舍得爾《紐倫堡編年史》——譯注) Reproduced in Anthony Grafton, *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, with April Shelford and Nancy Siraisi, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1992, p. 20.

1[①])。的確,它建立在這樣一種世界圖景之上,正是憑藉這種世界圖景,哥倫布曾認爲自己可以向西而行,輕鬆地環繞全球去找尋印度群島(順便找到馬可·波羅筆下的中國)[②]。儘管在當時,這一狹小世界的邊界囿於知識和航行範圍而遥不可及。中國,屹立在東北方的角落,總體來説,仍然是地圖上的大幅空白。相反,耶穌會傳教士利瑪竇(Matteo Ricci,1552—1610後)於1602年繪製的世界地圖展現了一個截然不同的世界(見圖2[③])。顯然,世界被描繪得遠比之前所能想象的還要廣闊。儘管在此時,更爲廣闊的世界,無論是作爲可被認識的客觀知識,還是在航海的實際行動上,都已經觸手可及。中國不再作爲空白出現,而是已被提供了翔實的細節[④]。

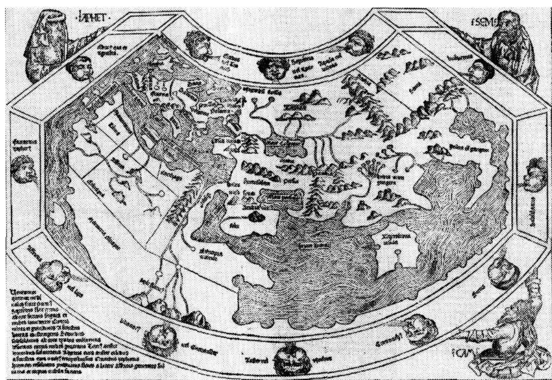


圖1　哈特曼·舍得爾(1440—1514)所著《紐倫堡編年史》中的早期世界地圖

①Michael Wolgemut (1434/37—1519)與Wilhelm Pleydenwurff (ca. 1460—1494)繪製。《紐倫堡編年史》出版於1493年,是一部著名的、插圖豐富的編年史,記録了從創始之初到世界末日的歷史。本文所引的世界地圖,基於古代著名地理學家托勒密(Ptolemy, ca. 90—168)對世界的描述。關於此幅地圖,一言以蔽之,代表了15世紀德國對於一種悠久的、古典的世界理念的表述。儘管這種世界理念早已被15世紀的探索發現所淘汰,但它依舊承載着豐厚内涵。

② 哥倫布所估計的世界周長大約爲世界實際周長的三分之一。人們經常忘卻的事實是,通過向西航行,哥倫布不僅希望找到通往印度群島的直接航線,還希望尋找到馬可·波羅描繪中偉大可汗統治的中國。的確,根據馬可·波羅對元朝蒙古帝國的描寫,很多歐洲人對於1644年滿族入侵明朝,是仿照早先蒙古入侵中國來理解的。

③ 利瑪竇是來華耶穌會士中最爲知名者,他所繪製的中文世界地圖問世於1584年,初稿已佚,有六種抄本存世。

④ 值得注意的是,這幅地圖使用了"現代"西方繪圖技術來表現世界,但仍用中文書寫,並將中國放在世界中心的位置。因此,利瑪竇的地圖代表了一種繪圖上的轉向,其中,語言對於初始意義已變得"邊緣化",這一初始意義仍是原始的、非語言的,但仍舊在文化意義上決定着"科學"模式。簡而言之,地圖本身可以被譯爲任何語言,但所繪製地圖的科學體系卻未曾變更,從而得以建立一個嶄新的、普遍適用的意義體系。

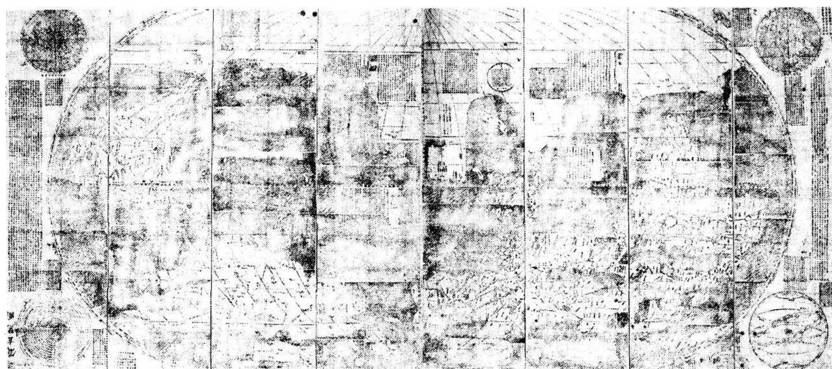


圖2　利瑪竇所製世界地圖

在1640年代至1650年代早期，當大明王朝覆滅的消息抵達歐陸海岸時，對這一事件的不同記述戲劇性地吻合了變化中的世界的觀念，顯然，中國仍是一個人跡罕至、遥不可及的所在。由西向東的航行仍要歷時九個月方可完成，考慮到不同貿易公司的船隻對季風的依賴，艦隊每年只能完成一次航行。荷蘭方面的記録反映了對這種地理距離的感覺。例如，一部出版於1665年、流傳頗廣的荷蘭記述，將中華帝國描述爲“中國，亞洲最爲知名、最受福佑、最爲豐饒、最爲偏遠之地”。①在馮德爾爲其描寫明朝覆滅的悲劇所撰寫的獻辭中，他事實上已象徵性地將中國排除在地圖之外，把從中國傳來的消息描寫爲“清風從另一世界載來的傳聞”②。

雖然中國代表着世界上所能被觸及的最遠地帶，到它遥遠海岸的定期航行，以及對這些航行的記述，使中國迅速成爲歐洲人所知世界的一部分。例如，1596年，林蘇荷頓(Jan Huygen van Linschoten，1563—1611)的旅行見聞録首次在阿姆斯特丹發行，荷蘭人首次獲悉了去中國的路徑③。在這些航行路線的精確記録的鼓舞下，1620年代，荷蘭很快派遣了去往東印度的艦隊，聯合

① 原文“Sina, ‘t vermaarste, gezegenste, vrugtbaarste en uitterste gedeelte van geheel Asie.” 見 Hendrik Nieuhof, “Dedication,” in *Het Gezantschap Der Neêrlandtsche Oost-Indische Compagnie...*, Amsterdam: Jacob van Meurs, Boekverkooper en Plaatsnijder. 1665, p. 4.

② 原文“maeren, uit d' andere weerelt herwaert overwaeiende.” 見 Vondel “Dedication,” lines 75—76. 對於將中國排除在世界之外的趣聞，見“China and the World: The Tale of a Topos,” *Modern Language Quarterly* 68 (2007): 145—171.

③ 見 “Chapter One: First Witness,” in Wim Wennekes, *Gouden Handel: De eerste Nederlanders overzee, en wat zij daar haalden*, Amsterdam: Olympus, 2002, pp. 23—39.


圖3 《韃靼戰紀》中關於順治帝登基的插圖

東印度公司已在臺灣設立了永久交易站。當荷蘭東印度公司得知明朝覆滅的消息後,他們立刻認爲這是與中華帝國建立更多永久交易站的大好時機,並很快向執政不久的順治(1644—1662)朝廷派遣了使團[①](見圖3[②])。十年後,約翰·尼霍夫(Johan Nieuhof,1618—1672)的使團朝覲蒙古大汗的報導在阿姆斯特丹刊行,它立即成爲歐洲上下對遥遠的中華帝國最爲流行的記録(見圖4[③])。中國或許曾經遥遠,但是對於荷蘭人來説,它卻是貿易利益的密集網絡、軍事擴張和撰寫見聞録的合理延伸與終點[④]。

---

① 關於此類訪華使團及其記述(包括刊行本、手抄本)的分析,見 Leonard Blussé and R. Falkenburg, *Johan Nieuhofs Beelden van een Chinareis, 1655—1657 (Johan Nieuhof's Images of a Journey to China)*, Middelburg: Stichting voor VOC publicities, 1987.

② 這幅插圖描繪的是順治帝的登基訓誡,源自《韃靼戰紀》1655年的初版本,最引人注目的是插圖中對中國的想象,其視覺效果完全是歐洲風格。繪製者不詳。

③ 約翰·尼霍夫,插圖畫家,荷蘭東印度公司雇員,1655至1657年間隨該公司使團訪華。在尼霍夫所繪製的插圖和水彩畫的基礎上,一部關於使團訪華的著作於1665年由阿姆斯特丹市Jacob van Meurs出版商出版,書名爲《荷蘭東印度公司派遣的使團朝覲偉大的韃靼可汗——當今中國的君主》,書中包含了對此次出訪的詳細語言描述和豐富插圖描繪,此圖即爲该書封面,描繪的是韃靼君主順治,及其治下的中國人民。全書所用版畫插圖在尼霍夫所繪水彩畫的基礎上製成,這些罕見的原始水彩畫作收録於 *Johan Nieuwhofs Beelden van een Chinareis, 1655—1657* 一書中。尼霍夫向歐洲介紹了全新的關於中國的視覺形象,這些形象基於作者的直接觀察,因此顯得至關重要。

④ 中國如此重要,並非因爲它是荷蘭對外貿易的一部分,而恰恰是因爲在多次外交出使和軍事探索後,它依舊令人惱火地遥不可及。某些歷史學家認爲,無法打開中國市場,造成了荷蘭帝國十八世紀的衰落,見 Donald F. Lach and Edwin J. van Kley, *Asia in the Making of Europe: Volume III A Century of Advance, Book One: Trade, Mission, Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 61. 筆者認爲,更重要的一點在於,中國對於構成荷蘭人對難以觸及之地的想象時所起到的作用。

16世紀至17世紀,對世界的定義不斷變化,所依賴的不僅僅是旅行者們從新世界帶來的新聞,同樣也依賴於發展中的印刷業。印刷品可以用諸多本國語言,爲不斷擴大的歐洲讀者群體重現世界。大明王朝的覆滅正是這樣一個例子。耶穌會士衛匡國(Martino Martini,1614—1661)具有開創性的著作《韃靼戰記》(*De Bello Tartarico*)被認爲是第一部思慮成熟、細節翔實的記述。從1642至1651年,衛匡國在中國度過了九年的時光,並親歷了明清易代之際的兵燹,在回到歐洲之後,他出版了這部著作[①]。《韃靼戰記》用拉丁文寫成,初版於1654年,由安特衛普市普朗坦出版社[②]發行。然而在第二年,它就被狂熱地大量翻譯及重印,迅速遍及歐洲。在這一年結束之前,這部書已出現九個版本,以及六種不同語言的譯本,尚未包括其他關於中國的著作中所引述的衛匡國的記述。此後,這部書還將會再出現十六種不同版本,以及其他三種語言的譯本[③]。顯而易見,不僅是讀者們對關於中國的記述興趣頗深,翻譯者、印刷者、發行者所組成的複雜網絡,也能夠迅速地用多語種提供關於中國的最新記述。在這一知識生産網絡中,阿姆斯特丹處於中心地位,不僅出版着同一作品的不同版本,更爲重要的是,也出版着大量不同歐洲語言的作品。



圖4　尼霍夫的卷首插圖

簡而言之,在17世紀,對世界的全新認識,以及傳播知識的新途徑,迅速

① 事實上,衛匡國返回歐洲正是乘坐荷蘭船隻。在某種程度上,正是他關於明朝覆滅的見證,促成了代表團出使清廷的決定。

② 安特衛普(Antwerp),比利時北部港口城市。普朗坦:Plantijn音譯。——譯注

③ 這些版本的詳細列舉,見 Henri Cordier, *Bilbiotheca Sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages realtifs a l'empire chinoise*, 2nd edition, New York: B Franklin, 1968, I, 623—627.

地改變了歐洲人認識世界的方式。很快,世界被定義爲一個時間和空間上的獨立的客觀存在,同時也被大幅度地認知和觸及。在地球遥遠的另一邊所發生的新聞,以及對那些事件的記述,有助於鞏固對這種共享的空間和時間的感受。正是在這種感受中,明朝的覆滅,正如被認爲是“首個全球性新聞事件”,起到了重要作用。當然,從我們現今的視角來看,這些消息抵達歐洲很難做到與事件發生同時。從明朝滅亡,到歐洲年表和通信中出現首次記述之間,幾乎間隔了五年之久。但是,比任何客觀上定義的共時性都重要的一點在於,當時的歐洲人認爲他們正在閱讀的關於遥遠的中華帝國的消息是新聞①。1654年關於新登基的滿族皇帝的轉變的報導,正是被稱爲“新聞”的例子之一。這一事件被描述爲:關於中國年輕皇帝轉向天主教信仰的真實而令人愉悦的最新報導②。對於17世紀的歐洲讀者來説,中國不再是想象中的國度,只有通過馬可·波羅華麗的記述才能瞭解。中國成爲他們的世界中的一部分。的確,作爲地球的另一端,它已經變成一個有力的象徵,象徵着一個可以被徹底探索、徹底認識,當然,還能被徹底佔有的國度。

## 明朝覆滅在荷蘭舞臺上的演繹

——示例一:胡斯筆下的商業世界

在17世紀,人們有一種共同的“驚奇感”③:即使是世界上最遠的角落,如今也在掌握之中。中國,作爲一個可被觸及的遥遠帝國的象徵,其作用正在

---

① 應當注意的是,馮德爾的*Zungchin*是他唯一關於時事題材的戲劇。

② 見 van der Kley, p. 563.

③ 關於地理大發現時代wonder的概念的重要性,見Stephen Greenblatt, *Marvelous Possession: The Wonder of the New World*, Oxford: Oxford University Press, 1991. Stephen Greenblatt將Wonder定義爲人們面對前所未見的新鮮事物時的情感,特别是面對美洲“新世界”時。Mary Baine Campbell的定義更爲確切,通過先抑後揚的模式,將其定義爲:“不是……在情感上高尚的世界征服者,在他們血腥的軌跡上,由於過多的新奇事物,或暫時缺少可見的使用價值而稍事停留。”見Mary Baine Campbell, *Wonder and Science: Imagining Worlds in Early Modern Europe*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1999, p. 3。筆者對於Wonder的定義略有不同,不僅僅將其定義爲面對新鮮而不可名狀的事物的新奇感,同時也確切地包含一種感覺(來自征服者及他人),即,全新的世界作爲被征服的物件、被統治的物件、被認識的物件,已經近在眼前、可被觸及。——原注

關於原文中的sense of wonder概念,本文將統一譯爲“驚奇感”。——譯注

於供人們捕獲這種驚奇感。儘管這些關於新世界的知識的意義、傳遞這些知識的目的，以及這些知識的最終來源仍頗具爭議性。馮德爾和胡斯的兩部戲劇，既是對大明王朝覆滅的重現，也是兩種不同的示例，得以讓我們勾勒出捕獲驚奇感的不同方法，而這些驚奇感，正是17世紀中葉荷蘭人對世界的認識不斷增長時所感受的。在這一節中，我將展示胡斯是如何以明朝覆滅爲題材，來賦予讀者在直面世界探索時的榮耀感，但卻未能將這種榮耀感付諸連貫整體的視覺效果。在胡斯的作品中，充斥着不同的宗教世界觀(從異教到天主教)，其中既没有高下之分，也没有對知識的壟斷。如果不考慮其他因素，胡斯的奇幻感體現在一種對於提供了大筆政治和商業財富的世界的觀感，一種在後來的核心隱喻中得到更明確體現的觀念，即：所有的財富源源流向世界的中心、荷蘭海上帝國的首府——阿姆斯特丹。

胡斯的悲劇《*Trazil*，或中國之死》[①]創作於詩人只有十八歲之時[②]。不出意料地，這部劇作通常被描述爲胡斯青年時代的可怕失敗，以及他對東方的想象。而且據筆者所知，它從未上演。全劇講述的是一個造反的無賴Trazil(歷史上的李自成，1605？—1645)攻陷了北京城，謀殺了合法當權的帝王Zunchin(歷史上的崇禎皇帝)，最終反而被入侵的韃靼君主Xunchi(歷史上的順治)所殺。在這一概述之外，需要説明的是，全劇充斥着一系列充滿異域風情的角色，他們有着東方色彩的名字，並一個接一個地被捲入謀殺政變。全劇充滿了猛虎、嗜血的暴君、異國情調的亞馬遜美人，並籠罩在華麗的巴洛克風格的語言下；爲了體現與作爲異邦的中國的距離，胡斯還欣然向維吉爾的《埃涅阿斯紀》借用比喻。

---

① 原文爲：*Trazil or the Demise of China* [*Trazil of Overrompelt Sina*]。——譯注

本文所引胡斯之 *Trazil* 劇本，皆據 Johannes Antonides van der Goes, *Gedichten van J. Antonides vander Goes* [*Poems by J. Antonides vander Goes*], Amsterdam: Jan Rieuwertszl, Pieter Arentsz., en Albert Magnus, 1685. 本書含劇本 *Trazil* 與長詩 *Ystroom* [*River Y*]，Ystroom[River Y]是阿姆斯特丹市所座落的港灣(本文所譯《Y河》——譯注)。此外，對於難以見到荷蘭古本的中國讀者來説，筆者所同樣參考的網上文本亦可資查閲，見http://www.let.leidenuniv.nl/Dutch/Ceneton/Ystroom2.html.——原注

② 這部戲劇創作於1666年，直到作者去世多年後的1885年才出版。劇本從未上演，也從未脱離作者全集而獨立發表。一般認爲，胡斯最重要的身份是馮德爾的追隨者，而他最重要的詩作則是 *D'Ystroom*。

我們只需通過胡斯原本打算安排在各幕之間的三個場景片段,就可以體會到胡斯對奇觀的偏愛。對於這些片段,其視覺效果已不可得知,但這三幅活的"繪畫"所用的臺詞已經足夠清晰——

> 一代帝王在鮮血中窒息,胸膛已被刺穿,
> Trazil君臨天下,被反賊們加冕。
> 太子Koja[①]悲痛欲絶,悲劇命運由此顯現——
> 權力更迭易變,君主可悲可憐。
>
> Trazil投繯自盡,只爲逃脱,
> 卻被咆哮着的韃靼軍隊活捉。
> 千軍萬馬,駐足觀看,爲首將領斬斷繩索,
> 命運弄人,首當其衝,還是偉大的統治者。
>
> Xunchi帝建起的刑台晝夜不息,
> 踐踏着世界最偉大的君王的胸膛。
> 順其意者歡呼吶喊,韃靼軍隊翻騰大笑,
> 生逢其時的君王,春風得意。[②]

學者們認爲,胡斯的Trazil是一部極其失敗、過分誇張的戲劇,但至少,他意識到明王朝的覆滅爲戲劇重現提供了豐富的機會。沒有任何對奇觀的理解比這些場景片段更爲顯著,這些片段中的主題無外乎駭人的死亡,對情節/命運突轉的强調,以及對此類突轉的戲劇性情感反應,而在場聚集的人群則保證了最大化的戲劇效果。胡斯用以描繪圍繞明朝覆滅發生的衆多事件的唯一結構,恰恰是缺乏結構性的體現。在每一舞臺造型中,我們都能見到一位君王跨越其前任的血淋淋的屍體,佔據中央舞臺和核心地位。

---

① 太子Koja是Zunchin的法定繼承人。

② 見Johannes Antonides van der Goes, *Trazil*, etc. 探究胡斯的想象由哪些特定意象所激發而來,將會是有趣的話題。這些場景令人想起1661年版的衛匡國作品中的插圖,其中既有投繯自盡的君主,也有喋血的年輕帝王。

胡斯將結構缺陷反映在世俗領域，並且未能在宗教層面重申政治統治。在上述片段之外，需要明確的是，胡斯將二十年前發生的事件展現爲異教領袖間的征戰，這些領袖都將中國統治權視爲獲取政治權力和世間財富的手段。這種對財富和權力的爭奪最終被證明是愚昧的。每一個舞臺造型的開頭都有一個不同的統治者，其結尾都有相同的道德訓誡：統治者的命運反復無常、難以捉摸。儘管如此，反對貪戀世間權利和財富的道德訓誡，並没有被提升到任何被直接言説的宗教内容。的確，當宗教利益被引入這部戲劇時，没有任何一位宗教代言人被證明可以超越世俗政治。毫無例外地，胡斯對這些看似虔誠的情感提出了質疑，特别是對耶穌會士們。這些對宗教意圖的質疑，在第三幕中最爲醒目。在這一幕中，胡斯設計了一場發生在中國教徒和兩位耶穌會使者間的對話。當剛剛從明朝末代皇帝手中攻克北京的Trazil，詢問傳教士爲何前來中國時，第一位耶穌會士Urbaen認爲，他們是來傳播上帝的旨意：

熊熊燃燒着，擴張上帝教堂的渴望。
歷經重重磨難，昇華對耶穌基督的真誠信仰。
拯救無邊地獄中的迷失魂魄，
將耶穌基督的信仰廣泛傳播。
戰慄吧！異教之信仰，
榮耀將永遠歸於天國。①

然而，Urbaen虔誠的情感，立刻被中國本土教徒所否定，他們認爲，傳教士來華是爲了欺騙、背叛，用虚假的宗教信仰蠱惑中華帝國。而中國本土教徒指出，耶穌會士的唯一目的就是爲了掠奪俗世財富，並將帝國約束在異教帝王的政治權力之下。

例如，在如下臺詞中，胡斯利用他着實有限的對中國聖人孔夫子的瞭解，對天主教徒們所聲稱的虔誠給出了回應——

你前來中國，懷着虚僞的嫉妒與可憎的仇恨，

① Johannes Antonides van der Goes, *Trazil*, Act III, lines 860—864.

在我們眼前施展魔法,迷惑衆人,
向你的帝王俯首稱臣。
但你鍍金的面具已被扯下,
虛僞暴露有加。
天生孔子,被聖火照耀,
孔子之訓導,全關宗教,
從未羼雜天主教的絲毫雜質,
樹立了政治謎題下的俗世先知。①

通過胡斯安排中國本土教徒來質疑耶穌會士宗教情感的作法,我們已經可以對孔夫子這樣一個啓蒙思想中的突出人物的俗世形象有所瞭解。

在這場耶穌會士和異教信仰之爭中,得以明確的兩點在於:首先,胡斯利用中國本土教徒的争辯,説明耶穌會士們除了虔敬的言辭之外,其目的極爲低劣。當耶穌會士宣稱他們是來傳播耶穌基督的福音時,本土教徒卻認爲他們前來中國一定是别有用心,因爲"宗教不會如此深入人心"②;當耶穌會士宣稱他們只想修築一座教堂時,本土教徒則提醒耶穌會士,他們是聖騎士麾下一員,並反詰道:"你這無情的虛僞者,誰會用匕首來修建築呢?"③劇中引入了另一遥遠帝國,亦曾有耶穌會士肩負基督教使命前往的歷史實例:本土教徒使耶穌會士想起墨西哥帝國,及其統治者Attabaliba的魂靈。當地的異教祭司曾爲阿兹特克王招魂,使他作爲反對"從你喉嚨間狡辯偷走黄金的劊子手"④的見證人。這最後一例已經充分説明,天主教信仰掩蓋了更深的追求,特别是掩蓋了對黄金和政治權力的熱愛。

其次,胡斯用來質疑天主教信仰的特定形式,屬於一種政治辭令的文學形式,從傳統戲劇舞臺上借用,用以構建統治遥遠帝國的想象。正如多位學者已指出的,這種悲劇形式使得不同觀點被舞臺上不同角色言説,首先在雅典共和國被搬上舞臺。在雅典,當時所流行的政治辭令,在舞臺上滋生了一

① Johannes Antonides van der Goes, *Trazil*, Act III, lines 865—873.

② Johannes Antonides van der Goes, *Trazil*, Act III, line 878.

③ Johannes Antonides van der Goes, *Trazil*, Act III, line 891.

④ Johannes Antonides van der Goes, *Trazil*, Act III, line 903.

種反映在市政廳進行激烈政治論辯的戲劇形式[①]。而使17世紀的荷蘭共和國頗感自豪的,正是從宗教和皇室獨裁統治中解放出來,從而對古希臘政體進行沿襲[②]。胡斯本人接受的正是希臘語和拉丁語的正統教育,顯然深受這種對話形式的經典辭令戲劇影響。不出意料,我們發現異教徒和虛僞的耶穌會士之間的唇槍舌戰極爲激烈、毫不留情,而作者對任何一方都没有偏向。簡而言之,在胡斯看來,大明王朝的覆滅是一場視覺和辭令上的盛宴,並未超越俗世觀念的範疇。不同的政治和經濟利益鼓舞着胡斯的演員們,但他們中没有人能夠給出任何圖景,能夠超越劇中的争鳴。

直到十幾年後,當胡斯撰寫長篇頌詩《Y河》來歌頌阿姆斯特丹的世界中心地位時,才能夠將這些關於中國的大量意象整合成凝聚性更强的世界圖景。這首詩作大約創作於1670年代早期,是一首冗長的頌歌,讚頌阿姆斯特丹所在的Y河,以及這條江水爲阿姆斯特丹、荷蘭省和新生的荷蘭共和國所帶來的經濟利益和政治權力。正如標題所顯現的,水的意象成爲整部作品中的核心隱喻。一方面,它反映了海上帝國的理念(與陸路帝國相對,譬如中國),從而詮釋了荷蘭在全世界的卓越地位。在胡斯看來,正是對世界各地間聯繫的控制權,而非對世界各地的實際佔有,才使荷蘭在滾滾財富中取其精華,爲己所用。水同樣成爲寫作藝術本身的核心隱喻,胡斯認爲寫作應有水流一樣的"無拘無束的自由風格"[③]。不斷流動,同時也不斷變化的水流,成爲一個完美的隱喻,用以創造一個基於不同圖景與地點相互融合、整合如一的圖景。

請允許我通過提供胡奇(Romein de Hooghe,1645—1708)爲胡斯對阿姆斯特丹的讚歌所繪製的插圖,來介紹這部作品中所洋溢的愛國主義精神。這一插圖可追溯至1671年,它爲我們展現了一種世界觀,一種試圖捕獲大發現中世界的壯麗莊嚴的理念,同時也展現了荷蘭首府阿姆斯特丹作爲世界中心

---

① 見James Barrett, *Staged Narrative: Poetics and the Messenger in Greek Tragedy*, Berkeley: University of California Press, 2002.

② 直到19世紀,奥倫治家族才成爲"荷蘭王國"的皇室家族。此前,歷任奥倫治家族成員一直被認爲是市政管理人員,而荷蘭一直被認爲是民主共和國。

③ 原文unbound and free style (ongebondheit en onbesnoeiden styl)。——譯注



圖5 《Y河》

的重要性[①](見圖5)。在這一插圖的中心,我們可以看到Y河之神端坐在寶座之上,被衆位神祇包圍,每一位神靈都代表了世界上不同的國家或地區,波蘭、西班牙、直布羅陀,當然,還有代表中國的少女。這些地區的神靈聚集起來,奉獻着他們的財富,爲端坐在中央的神祇阿姆斯特丹增加榮耀。在此,亞洲被描畫成一位侍立於右側的少女,帶着東方式的頭巾,正在奉上一個號角,盛滿"無價的寶石、絲綢和黃金",而中國則是主神另一側的少女,正把滿箱的黄金傾倒在端坐在寶座上的神祇的膝頭[②]。

對於這幅插圖,我們首先注意到的,是它將不同角色同時置入一個特定空間的做法(和胡斯的悲劇作品不無相似之處)。被神化的地理知識充斥了整幅作品,例如,畫家在一個特定框架中,用不同地理區域來代表整個世界。其結果則首先體現爲一種强大的世界觀感,即,世界是個彼此相聯繫的整體。在這種對全球化聯繫的想象中,荷蘭,波蘭,直布羅陀,以及亞洲相聚一堂。的確,正如上文所指出的,作者選擇爲阿姆斯特丹之河高唱頌歌(而不是去歌頌教堂等)並非偶然。畢竟,正是通過水,才能使全球各地緊密相連[③]。

---

① 這首詩(以及插圖)初版於1671年,並至少在1685年、1699年、1705年、1708年、1714年、1730年、1735年和1749年八次重印。見John Landwehr, *Romeyn de Hooghe (1645—1708) as Book Illustrator, A Bibliography*, Amsterdam: Vangendt & Co, 1970, pp. 42—43.

② 這一插圖的性別政治意味非常明顯。男性氣概的Y河河神周圍聚集着一群心甘情願的少女。這可以視爲探索17世紀荷蘭殖民擴張中性別政治的縮影。見Leonard Blussé, *Bitter Bonds: A Colonial Divorce Drama of the Seventeenth Century*, Princeton: M. Wiener Publication, 2002.

③ 在本詩的前言中,胡斯用其一貫的高度巴洛克風格的筆調稱:"江河流遍世界,一如銀質攪拌器"(*met hun zilvre wielingen door den aerdkloot heenevloeien*)見 Johannes Antonides van der Goes, "D' Ystroom," p. 3A. 瓶罐中滿溢着水流,聯繫單一空間中的不同角色,這一意象在胡奇爲胡斯的長詩所作的四副插圖中皆有出現。

但同樣重要的是，儘管Y河之神出現在圖畫中央、毫無疑問是最重要的神靈，但是他仍然是衆神之一。在一個所有地理區域都被想象成神祇的世界中，衆神間或許存在地位的差異，但卻没有種類的區别。

此外，這幅插圖不僅在一個單一空間中體現了世界上不同的地區，同時也提供了一種迥然不同的視覺表徵，體現着對世界所提供的豐富物産的獲取。當然，最值得注意的，是一個奥林巴斯山式的隱喻，將世界喻爲神祇聚集的仙境。但是，如果我們觀察全圖的上方部位，我們還能看到一個地球儀，代表着一種展現世界的更爲科學的方式。最後，在Y河之神背後的牆上，隱約可見的是阿姆斯特丹市造型不一的塔樓，宛若繪製在牆上。在此，這已構成第三種展現世界的形式，如果不是圖中明顯自覺的元表徵性質，我們也許可以將這種形式稱爲繪畫寫實主義。在僅僅一幅插圖中，我們已見到學者們所謂的"描繪世界"的荷蘭藝術，這是一種高度修辭性的表現形式，使得在一個單一視域中，用不同方式表現同一意象成爲可能[①]。

那麽，將這些不同特點和不同模式的表徵納入單一意象的結果何在？最顯著的，是插圖爲觀者提供了一種隨着世界地理大發現而來的、顯而易見的豐足感。插圖附詩的最後數行將豐足感體現得非常明顯：

> 天神墨丘利[②]高高在上，指引我們艦隊的方向。
> 借助偉大公司[③]的協助，拉開嶄新世界的帷幕。

在這些詩句中，我們可以看到科學的象徵（地球儀）和神話的再現（墨丘利），二者緊密結合，一同提供給觀者一種榮耀感，這種榮耀感，正是在聯合東印度公司的商業利益引導下被逐漸發現的世界所引起的。簡而言之，通過使用三種不同模式的表徵，胡奇暗示着，大發現中的世界所提供的豐足物産，並不會

---

① Svetlana Alpers 曾指出，在17世紀的荷蘭，繪畫、科技及口頭講述中對世界的展現彼此關聯，相互影響。見 Svetlana Alpers, *The Art of Description: Dutch Art in the Seventeenth Century*, Chicago: University of Chicago Press, 1983. 對於胡奇，我們應當記住，他既是地圖繪製家，也是出版物和政治宣傳品的插圖畫家。

② 墨丘利（Mercury），羅馬神話中衆神之一，即希臘神話中的赫爾墨斯。墨丘利是衆神的使者，商業和商人的保護神。——譯注

③ 筆者認爲，詩人在此以"公司"指代聯合東印度公司。

因表現世界的單一方式而枯竭[1]。

儘管奥林巴斯山式的隱喻和科學手段使世界趨於一同,儘管兩者的結合傳遞了一種逐漸被發現的世界所帶來的驚奇感,但同樣明確的是,整幅圖像仍然體現出絶對的世俗化。在這幅插圖中,關於世界的偉大知識被直接化爲某種政治權力,更重要的是,化爲更大的財富積累。畢竟,墨丘利既是傳遞知識的衆神使者,同時也是商業和商人的保護神。的確,所引述的詩句提醒我們,對於胡斯和胡奇來説,探索世界似乎只爲了一件事情:爲聯合東印度公司帶來更大財富。

當我們關注中國在這種世界圖景中所起到的作用時,很明確,代表中國的少女帶給觀者一種感覺,即,即使世界上最遠的角落,現在都已對海上的荷蘭開放。當荷蘭人得知抵達中國海岸的貿易路線後,中國便從地圖上的一個區域,摇身一變成爲慷慨微笑着的少女,正準備將盈箱的黄金傾倒在阿姆斯特丹的膝頭[2]。在隨後出現的詩歌中,大明王朝覆滅的記憶,最終變成一種不同知識元素的聚集,這些元素最終轉化成荷蘭獲取商業利益的大好時機——

> 中國已不再拒絶財富開放[3],
> 一手奉上堆積如山的寶藏。
> 如此慷慨,儘管她還因束縛而歎息,
> 京城宫苑,在韃靼人的利斧下淪喪。
> 王朝顛覆,巨大反響,
> 舉國上下,仓皇見證——
> 一代帝王投繯於樹上,
> 脂粉尚未褪盡,在他奄奄一息的臉龐。

---

① 在此,胡奇不僅在慶祝對世界的發現,同樣,也在慶祝描繪世界的方法上的發現。兩者缺一不可,密不可分。

② 在胡斯的戲劇中,對地理位置的人格化(或神化)與胡斯的長詩遥相呼應,長詩中,作者縮減了世界上不同的地區,以此將其展現爲無主的財富和自然資源,既不被當地人所守護,亦不爲他們所擁有。

③ 在此,胡斯展現了荷蘭人對荷中貿易短暫的樂觀,事實上,荷蘭人對於説服清廷開放正常貿易口岸並不那麽成功。對於荷蘭試圖建立荷中貿易所付出的大量、無用的努力,見John E. Wills, Jr., *Embassies and Illusions: Dutch and Portuguese Envoys to K'ang-his, 1666—1687*, Cambrdige: Harvard University Press, 1984, 特别是第二章 "Pieter van Hoorn, 1666—1668," pp. 38—71.

古老的黄河，和那一度閉塞的長江，
現在，自由地舉頭望向太陽。
在廣州揮霍着豐收，滚滚財富將榮耀點亮，
水手們用絲綢裝點他們的新房。[①]

在這些詩句中，大量與明朝覆滅相關的標誌被重現，並與更多中國意象混合：韃靼人利斧下的京城宫苑，與黄河同時出現，崇禎帝的自殺被定格在他蒼白的臉龐上尚未褪盡的脂粉。所有這些元素，諸如河流入海（並最終流向荷蘭）的意象，被轉化成一個最終教諭：就連中華帝國，都已對好奇、貪婪的荷蘭人敞開懷抱。對於世界的認知，難以避免地化爲絲綢的流通，這些絲綢將裝點荷蘭水手的房屋[②]。

同樣，中國城牆的意象（不僅是舉世矚目的長城，還包括北京城牆）成爲一種歷史性的寓言，服務於阿姆斯特丹的政治權力。對於中國的長城，那綿延"三百多英里"、"舉世無匹"、可以見到日光在東端"燃起"，在西端"熄滅"的城牆，胡斯深表敬意。儘管胡斯深知，早在二十年前，這些城牆就在抵禦韃靼人的入侵中失去了防禦力——

徒勞地，北京寄希望於它的城牆。
當血腥的韃靼軍隊蜂擁直上，
潮水般轟鳴、擊碎、湧過峭壁，
席捲而過創傷累累的城牆，
挑戰中國的統治，撼動高貴的大明國[③]，
它已在中國的寶座上端坐了百年時光。[④]

---

① Johannes Antonides Van der Goes, "D'Ystroom," Book Two, pp. 38—39. 胡斯在對阿姆斯特丹的長篇頌詩中，挪用了早先完成的作品 *Trazil* 中的很多詩句。

② 正如前文所指出的，中國僅僅是詩人所描述的衆多地理位置之一。*Y Flood* 一詩實質上是長串地列舉遍佈世界的地區，它們都被展現爲充滿異域物産的寶庫，可供荷蘭人取用或交易。换言之，整首頌詩就是一個詩意的倉庫，將地理知識等同於商業利益。當然，中國人將絲綢作爲特産，但與被詳細羅列的其他地區所提供的特産相比，中國寶庫在詩歌細節和物産特異性上都相當貧瘠。

③ 大明國，原文"Taiminga [Da Ming Guo]"，今從原文注。——譯注

④ Johannes Antonides Van der Goes, "D'Ystroom," First book, pp. 30—31.

對於韃靼戰争的記憶,和中國長城對滿族軍隊大開門户這一不甚出名的意象,成爲爲阿姆斯特丹市新建城牆高唱頌歌的契機。與中國的城牆相比,阿姆斯特丹的城牆"對防禦力寄予更大期望"。而且,與韃靼人輕而易舉攻陷北京相比,阿姆斯特丹的敵人將會徒勞地"撞碎他們疲憊的、創傷累累的撞角"。簡而言之,在《Y河》中,胡斯構建了一種框架,使詞彙和意象的展示,得以將一種已與宗教信仰相關聯的情感,轉化爲對城市中政治權力和商業利益的期盼,而這座城市,正是屹立於日新月異、生機勃勃的帝國中心的阿姆斯特丹。

## 用對明朝的追憶表現兩個不同世界

### ——示例二:馮德爾筆下的宗教世界

第二位從大明王朝的覆滅中汲取靈感的荷蘭詩人,是約斯特·凡·德·馮德爾(Joost van den Vondel,1587—1679)。馮德爾生於科隆,祖籍可以追溯到安特衛普城,當他撰寫這部悲劇《*Zungchin*,或中國統治的淪陷》[①]時,已經年逾八十。此時,馮德爾已經確立了作爲荷蘭首席詩人的地位,並將成爲荷蘭的民族詩人[②]。作爲一個身處有根深蒂固的加爾文教傳統的城市的天主教徒,馮德爾利用明朝覆滅的題材,構建了引人注目的教會世界觀[③]。

爲了解釋馮德爾將明朝覆滅轉變成深度宗教劇的方法,請允許我現將話

---

① 原文爲:*Zungchin, or the Downfall of the China's Rule.*——譯注

本文所引馮德爾之Zungchin劇本,皆據*De Complete Werken van Joost van den Vondel* [*The complete works of Joost van den Vondel*], 2 vols, Hertogenbosch: H Bogaerts, 1870;此劇本初版於1667年,序言完成於1666年,初版版本見Joost van denVondel, *Zungchin: Ondergang der Sineesche Heerschappye*, Amsterdam: voor de weduwe van Abraham de Wees, boekverkoper Middeldam.——原注

② 在某種程度上,馮德爾成爲荷蘭的民族詩人,是因爲他對荷蘭最重要、最富裕的時代——17世紀的歌頌高於衆人。但更重要的是,在1568年荷蘭獨立戰争後,馮德爾的作品對構建荷蘭自我形象的貢獻頗多。馮德爾創作了衆多抒情悲劇來描寫荷蘭歷史上的先民,以及巴塔維亞(Batavians)部族,儘管這些描寫多爲虛構。他還曾撰寫長詩,歌頌17世紀荷蘭經濟增長和政治發展的主要驅動力——船舶工業。馮德爾或許没有像他同時代的人那樣,宣稱荷蘭語原是亞當和夏娃使用的語言,但是,他熱切地爲樹立荷蘭語的地位而辯護,稱荷蘭語"與德語持平",而與法語、英語、古羅馬語、希臘語至少處於平等地位,如果不是略高於這些語言的話。

③ 作爲一個天主教徒,以及阿姆斯特丹的顯赫市民,馮德爾在天主教界聯繫廣泛。最引人注目的,是他與在華耶穌會傳教士們的通信,這種聯繫有助於解釋他對明朝覆滅的巨大興趣。



圖6 《中國新地圖志》

題轉向一個馮德爾可能面對的源頭:衛匡國的《中國新地圖志》①。我們只需查看地圖册那首先映入讀者眼簾的精美封面,就可以明白它是何等依賴奇觀來引起歐洲讀者注意的。地圖册本身,顯然被定位爲一個精美物件,以供有一定經濟實力的歐洲消費者用有品位的方式來陳設他們的財富②。地圖册的出版使用了四種語言(拉丁語、法語、德語和荷蘭語),版框31×46釐米,外封皮革,字體燙金,有醒目的黑白版,或更爲昂貴的手繪彩版以供選購。封面本身用一種對世界、特别是對中國的驚人展示來捕獲滿足感,爲讀者帶來視覺愉悦(見圖6)。

正如胡奇的插圖,《中國新地圖志》的封面也通過奇觀來捕獲驚奇感,而這種驚奇感,正是通過面對被逐步發現的世界而獲得的③。圖中,高牆(中國的長城)上的大門敞開,顯出其背後新世界的遠景,正如門上所雕刻的名字,門中的遠景代表着中國。大力神爲讀者開啓了大門,使讀者確信新知識已被揭秘,正如一位船長所宣稱:"我開啓了那緊閉的大門"④;在左下角的角落裏,科學知識被一群手持科學工具的天使所代表(左邊有水手的導航儀,右邊則有一個圓規),同時,還有三個不同的、被逐漸放大的科學象徵:地圖、地球儀,

① 極有可能馮德爾正是從《中國新地圖志》中得知了明朝的覆滅。畢竟,地圖集除了所包含的十六張關於中國地理知識的地圖,還包括了萊頓大學Golius教授的語言學論文,最重要的是,包括了衛匡國本人對明朝覆滅的記述《韃靼戰記》。此外,作爲對世界的詳細描繪的第六部分,也是最後一部分,《中國新地圖志》首先由阿姆斯特丹Bleau出版公司出版。——原注

《中國新地圖志》,原文*Novus Atlas Sinensis*。——譯注

② 這些物件的需求者不僅僅是歐洲富有的消費者們。地球儀、地圖以及地圖册,經常被荷蘭東印度公司作爲禮品贈送給亞洲當權者們。例如,1644年,望加錫(Macassar)的Crain Patengalo親王索取"大幅世界地圖"、"附有詳盡介紹的地圖册"、"銅質或鐵質地球儀",聯合東印度公司亦樂於從命。見C. Koeman, *Joan Bleau and his Grand Atlas*, Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum, 1970, pp. 20—23. 1655—1656年隨聯合東印度公司訪問順治朝的使團,也許亦曾將地圖、地圖志、地球儀作爲禮物贈予順治帝。

③ 關於地圖志插圖的責任者,筆者的查考尚無所獲。令人頗感奇怪的是,大部分對於Bleau父子的研究都没有提到過這些封面插圖的作者爲何人;也許是出版商本人。

④ 原文爲:I open that which was closed [clausa recludo]。——譯注

和星象儀[①]。總之,地圖志的封面擁有豐富的視覺意象,用以捕捉在面對不斷增長的世界知識時的敬畏感。

但是,與胡奇所用的俗世意象相比,衛匡國地圖志的封面插圖,則充分表明這些知識和驚奇感的源頭是絶對神聖的。天神之子,被左上角的IHS三個字母所代表。同時,從太陽、也就是天神之子處,一束光線劃過天庭,通過右上角鏡面的折射,反過來穿過天庭,點燃天使手中的火炬。這幅插圖明顯地告訴讀者,正是神靈之光輝,才使世上擁有真知,並使大門(在大力神[②]的輔助下)開啓,展現出奇妙絶倫的中國。

這部地圖志暗示着,神的啓示不僅是知識的唯一來源,其本身也是知識的終極目標。神跡最終應轉换爲一種將知識傳遞給世界的渴望。進入中國的最終目的,不僅是去瞭解中國,亦是將主的旨意傳遞到那遥遠的海岸。在插圖中,沿真知之光傳遞的信息提醒我們,這一部對中國的描繪,正是由自稱爲上帝使者的耶穌會士執筆的。《舊約·以賽亞書》第十八章稱:"你們快行的使者,要到高大光滑的民那裏去。"[③]顯然,"高大光滑"指中華帝國剛剛遭受滿族的入侵的洗劫[④]。而"快行的使者"則由耶穌會士們來擔任,他們承載着關於耶穌基督的知識,將解脱帶向中國那遥遠的彼岸。在這一插圖中,世界知識的傳播被描述爲雙向的,一方面,是耶穌會士們搜集關於中國的信息並帶回歐洲,另一方面,他們作爲上帝的使者,將關於衆神之主的知識傳給中國[⑤]。

---

① 這些意象不僅意在提示觀者地圖册對世界的展示,同樣也意在强調展示世界所用的工藝技術。畢竟,Bleau既是地圖出版商,也是地球儀製造商,這三個關於科學的意象,也展現了Bleau對其工藝技術的自豪感。關於Bleau,見J. Keuning, *Willem Jansz. Blaeu: A Biography and History of His Work as a Cartographer and Publisher*, revised and edited by Marijke Dondersloot-de Vry, Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum, 1973.

② 大力神,原文Atlas,即阿特拉斯神,希臘神話中以雙肩頂天的巨神。atlas一詞亦有"地圖册"之意。——譯注

③ 原文"Go, ye swift messengers, to a nation scattered and peeled" [Ite Angeli veloces ad gentem convulsam et dilacaretam]." 譯文據中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會編譯,《聖經·舊約·以賽亞書》第十八章第二節,南京:愛德印刷有限公司,2006年,676頁。——譯注

④ 應當被記住的是,地圖册不僅包括十六張關於中華帝國及其十五個省的地圖,也包括了衛匡國的《韃靼戰記》。

⑤ 我們只需將衛匡國的地圖志的拉丁文版與荷蘭語版進行對比,就可以意識到,並非每個人都能夠理解衛匡國的宗教情感。Joan Bleau將荷蘭語版本中衛匡國對神聖羅馬帝國統治者Loepold的獻辭,替换成對商業領袖——聯合東印度公司董事會的致意。封面插圖透露的信息更多,從牆壁(轉下頁)

使這一交流可行的因素，在於地圖志的物質實體所引起的驚奇感。正如地圖志豪華的裝幀和精美的封面所顯示的，它不僅代表了一種抽象知識的轉化（無論是關於世界的，還是關於上帝的），還利用精美的物質形態，爲知識的傳遞帶來驚奇感。就正如諸多奇跡通過人們對世界的探索而被發現，在地圖册發行者的眼中，對上帝存在的證明，和地圖志的物質形態一樣，歸根結底是爲了證明上帝的榮耀。地圖志昂貴的鑲金裝訂、精美的封面，對於它的内容來説絶非巧合。它們特定的物質形式，正是爲了引起讀者對於上帝的敬畏感。

當我們面對馮德爾的劇作時，我們發現劇作家利用了相似的天主教世界觀來闡釋大明王朝的覆滅[①]。在馮德爾的教會世界觀中，明朝的覆滅成爲一個契機，用以提醒觀衆上帝才是所有知識的終極來源和最終指向。的確，馮德爾悲劇的核心主題，是圍繞對於知識及知識傳遞方式的質疑。最引人注目的是，馮德爾通過指責明朝皇帝對於周邊世界所知甚少，來解釋明朝的覆滅。中華帝國所修築的層層環繞的城牆（長城，北京城牆，最終還有紫禁城的宫牆），並未能保護皇帝抵禦入侵，究其原因，正是因爲它們使皇帝隔絶於外界事物[②]。因此，劇中的李自成[③]（1605—1645）叛軍僞裝入城，潛入北京，而皇帝對此一無所知。同樣，劇中的軍事部門被賄賂叛國，而皇帝對此同樣一無所知[④]。最終，在第四幕中，皇帝與世界的交流之匱乏到了極點。崇禎的内侍未能稟告他擔任守衛的象群已經被毒殺，而且皇宫外牆已經被李自成佔據。皇帝出逃無望，走投無路，只好自殺。簡而言之，明朝覆滅的悲劇，與崇禎皇帝的命運，都是由於缺乏對外界世界的知識而引起的。

但是，知識對於馮德爾來説，最終並非一個現世問題，而是宗教的本質。

---

（接上頁）以下的部分被保留，而任何與宗教有關的標示皆被仔細地移除。見C, Koeman, *Atlantes Neerlandici: Bibiliography of terrestrial, maritime and celestial atlases and pilot books, published in the Netherlands up to 1880*, vol. I, Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum, 1967, pp. 193—196. 同樣值得注意的是在荷蘭語版本中，大力神背後的圖像也被揭露。

① 值得注意的是，封面插圖中上半部分涉及天主教的内容在荷蘭語版本《中國新地圖志》中已被移除。

② 請注意，在衛匡國的插圖中同樣有城牆的意象，衛匡國正是通過這些城牆的意象，暗示在歐洲觀察者們詢問的注視中敞開中國。

③ 李自成，原文“Lykungzus,（Li Zicheng）”，今從原文注。——譯注

④ 在劇中，曾有一匿名的信件警告皇帝危險的到來，但是皇帝没有採取行動，因爲他不知道是否應該相信這一信息。

真知只有通過天主教信仰才能獲得。例如,對接受宗教真理的强調,體現在第三幕中沿襲自耶穌門徒的真理教會與飽含異教徵兆的僞教會形成的鮮明對比。馮德爾吸收了在華耶穌會士的記述,以及與羅馬帝國聯繫更爲緊密的異教信仰,在劇中皇后被一些凶兆所困擾時,馮德爾安排湯若望(Adam Schall,1592—1666)扮演調停人的角色。在此前一個夏天,一個酷似巨型蝙蝠的怪獸在宫殿屋簷棲息,直到北方出現一條龍,才將怪獸驅走[①]。皇后曾命異教徒們爲她看手相,但他們都拒絶告訴她從中所見。一位阿拉伯聖徒曾在天空觀測到決定命運的星宿,掌管祭祀的官吏見到了宗廟犧牲的内臟,夜間犬吠不休,幽巷中鬼影時時可見。這些徵兆意味着什麽?顯然(並富有詩意地),它們預示着迫在眉睫的厄運。然而,湯若望否定了所有這些迷信的説法。正如湯若望所强調的:

在上帝之外尋求蔭庇,
與上帝恩典遠遠背離。
這將是他們的首要罪行,
敬畏只屬於上帝,
他知道命運走向,無論凶吉。[②]

關於中國的知識,無論是其歷史上的,還是當下的,歸根結底,最終都屬於上帝。

爲了强調知識的主題,並突出知識傳遞者的角色,馮德爾賦予上帝的使者——耶穌會士非常突出的地位。最引人注目的,是馮德爾安排著名耶穌會士、皇家占星家湯若望在劇中擔任上帝使者這一中心角色。例如,正是湯若望首先出現在舞臺上,在開場白中問候觀衆,並將北京城在地圖上進行定位——

我們站在北京城的前庭,
中華帝國的首府,天庭光環歷歷可見。
夕陽西下,熊羆上行[③],

① 在此,這頭巨獸象徵着李自成的造反,北方出現的龍則象徵着滿族首領的出現,滿族首領將驅逐李自成,但亦將入主中原。

② Joost van den Vondel, *Zungchin*, Act III, lines 608—610.

③ "熊羆"(celestial bear),在此指代大熊星座(Uras Major),即北斗七星所在星座。

高高矗立，在兩倍的二十步之外出現。[①]

在這些開場白中，湯若望的歷史作用，從東西方之間的傳遞者，變成了劇院中的傳遞者。他站在中間的地位，一邊是舞臺世界上遥遠的中國，另一邊則是聚集在阿姆斯特丹劇院中的觀衆[②]。對於一個不熟悉中國的觀衆來説，湯若望的解説語言詩意盎然，卻不失地理上的精確性，東方世界的場景似乎已近在觀衆眼前[③]。

但是，最引人注目的是最後一幕中，當耶穌會傳教士Xaverius的靈魂出現在天國中時，馮德爾通過精心佈置的戲劇化場景强調教會信息。在明朝覆滅，一切付諸東流後，在華天主教徒們同時爆發出歌聲，因爲他們在天空中看到了神的恩典慢慢降落[④]。緊接着，耶穌會傳教士Xaverius的靈魂開始言説，通過傳達在華天主教使團的前景而安撫衆人。在湯若望成爲傳遞地理知識的上帝使者時，Xaverius則成爲傳遞俗世知識的上帝使者。的確，正是通過Xaverius這位傑出的上帝媒介，過去、當下和未來才全都昭然若揭：

聖壇上的諸位，我的兄弟們，
無需驚駭，中國正在改朝換代，
不可預測的冒險，李自成已過於依賴。
湧入韃靼軍隊的關隘，吴三桂[⑤]將會敞開，
恰似瀑布衝破閘門，桑田變爲滄海。
戰復一戰，帝國必將損失慘重。
朝代更迭，華夏必將重歸一統。

---

① Joost van den Vondel, *Zungchin*, lines 1—4. 這些臺詞通過描述大熊星座的上升，來標示北京城的地理位置，兩倍的二十步（twice twenty steps），即北緯四十度。馮德爾顯然利用了關於中國的最新地圖，很可能就是衛匡國的《中國新地圖志》，從而獲知北京城的準確方位。

② 换言之，另一端不是劇場而是書房，因爲據筆者所知，這部戲劇僅供案頭閱讀，從未上演。

③ 湯若望不僅向觀衆們用地理術語介紹中國，第一幕中的大部分内容，是一段對中國歷史和在華傳教士歷程的冗長介紹。同樣，馮德爾的信息主要來自衛匡國的《中國新地圖志》和《韃靼戰記》。

④ 我們並不清楚馮德爾打算如何上演這一幕，但可以明確的是，馮德爾的意圖是將這一合唱作爲全劇終局。17世紀荷蘭舞臺戲劇佈景的大師Jan Vos，早年曾協助馮德爾爲其劇作*Lucifer*編排一個類似的宗教場景。根據Jan Vos對其精心編排的舞蹈和手勢的描述，他將通過此類場景爲觀衆提供最豐富的視覺和聽覺效果。

⑤ 吴三桂，原文Uzangueius，原注稱："在此，指吴三桂"，今從原注。——譯注

你們的自由不會受限，反將倍增，

在耶穌基督的旨意下，異教信仰將重獲新生。[1]

因此，在最後一幕中，俗世中明朝的覆滅在未來帝國皈依的許諾中輝煌閉幕。在歷史事實的二十年後，馮德爾將這一令人震驚的消息演化爲關於宗教謙卑的訓誡。對於世界的認知，無論是其過去、當下或未來，最終只能归於上帝和他的俗世代理——天主教堂，及其使者耶穌會士。

## 結　語

正如上文所指出的，1666年，在明朝覆滅約二十年後，兩位荷蘭劇作家重新面對1644年，從歷史、戲劇，以及認識論的角度，來提出關鍵性的質疑：偉大的中華文明，何以向北方的滿族部落俯首稱臣？這樣一個戲劇般的事件將如何在舞臺上展示？甚至説，1644年發生的衝突事件，何以質疑人們最初擁有的知識譜系？

對於馮德爾和胡斯來説，這些質疑又折射出另一個疑問：既然明朝覆滅的消息已經從地球另一端傳遞過來數年之久，那麽，它對於人們的世界觀有何影響？處於一個急劇縮小、緊密關聯中的世界意味着什麽？在視覺藝術、文學寫作和舞臺演繹中，如何表現這一急劇縮小的世界才最爲合適？的確，人們如何認識世界？誰來保證知識的精確性？雖然兩位荷蘭劇作家提出的問題戲劇般地大相徑庭，但他們的確向我們展示了現代世界文學早期的一瞬間。本文的重點，不僅在於指出一個橫跨全球的話題下的不同文本寫作，同時也希望指出，在這些文本所顯現的自我認同中，首先已有了一個聯繫緊密的世界，而傳播和翻譯即將成爲舞臺藝術觸摸這一世界的關鍵。

① Joost van den Vondel, *Zungchin*, Act V.

# 東亞政治發展史上古學的興起與重要性
## ——細審伊藤仁齋與朱舜水之互動

呂玉新

## 引　言

日本德川時代得益於幕府封建體制，對新興的思想探索和學説相對寬容。雖然期間曾一度出現過驅逐倡古學的山鹿素行出江户以及寬政異學之禁的事件，但與同時期清朝及李氏朝鮮相比，則非可同日而語。吕留良事件可謂當時清朝文字獄的典型，而山鹿素行不但未首身異處、株連九族，十年後也得以歸還江户，并且當初幕府執政逐其出江户還有擔心其聚衆宣講另類兵學的原因。此外，所謂的德川寬政年間幕府下達的唯事朱子學、排擠它學的《異學之禁》，祗是針對隸屬於官方的林大學頭管理下、專門培養官僚人材昌平坂學問所的條令。況且條令下達後，知識界還出現了對異學之禁的口誅筆伐①。

---

作者單位：美國聖約翰大學

① 學界常舉寬政二年《異學之禁》爲例，以説明江户官方對意識形態的緊密控制，其實通讀幕府下達給林大學頭的通知"學派維持ノ儀ニ付申達"，可知幕府主要對隸屬於官府、由大學頭林家管理爲培養官僚人材的昌平坂學問所（通稱昌平黌）内部情況而言（全文載於田原嗣郎，《平田篤胤》，東京：吉川弘文館，1989，76頁）。《異學之禁》條令下達後，還出現了冢田大峰、亀田鵬齋、山本北山、市川鶴鳴以及豐嶋豐洲等對異學之禁的批判。其中冢田大峰對《異學之禁》的批判較有影響，可參考三宅正彦著，陳化北譯，《日本儒學思想史》，山東：山東大學出版社，1997，154頁。

德川初期古學(儒學之新支)的興起,與同時期出現的、從政治體制着手,通過歷史寫作力圖顯示尊(虚君)皇敬幕(legitimacy)的水户學一樣,有其重要的歷史意義。衹是後期水户學在19世紀提出的尊皇攘夷以及所謂優秀的國體思想並爲此後的極端民族主義者鼓吹利用,完全違背了以德川光國與其師朱舜水爲首的創始者初衷。相比之下,二戰後的學界主流,對古學則讚賞有加,評價正面。市井出身、從未參政的伊藤仁齋及因言獲罪遭多年流放的武士學者山鹿素行若地下有知,一定會因他界遇知音而雀躍不已。古學在數百年後再被重視,實受惠於大環境的影響和日本學者的挖掘。1952年,冷戰正酣,與日本毗鄰的新生中國紅色政權參與的朝鮮戰争,也進入了第二個年頭;美國社會内部也因恐共反共使諸多無辜枉受迫害。此時,丸山真男出版了《日本政治思想史研究》,其襲馬克斯·韋伯舉證新教倫理中含有資本主義精神之研究法[①],試圖通過挖掘日本民族自身的思想文化資源,來舉證日本現代化並非全按西方模式、在西方影響下之産物。丸山的研究也間接地反駁了西方模式的現代化在各國都應成功的理論,其研究不僅成爲日後討論何以南美州以美國方式實施現代化卻遭受重挫之參考;也成爲美國政學界曾争論紛紛的"Who lost China"的反省參考材料之一。在《日本政治思想史研究》中,丸山首先以儒學古學派創始人作爲其研究的論證源,具體關注點則投放在由宋學轉向古學的二個"偉材"(丸山語)——山鹿素行和伊藤仁齋上。繼素行、仁齋之後的古學另一創始人荻生徂徠,更得到丸山的青睐。如丸山自已説,其目的是要通過探索儒教思想在自身分解中的近代意識,來查知其究竟有多少現代性的價值[②]。

丸山此書,爲戰後日本學界建立新的政治學基礎,起了奠基作用。也極度衝擊了當時社會及學界主流均視儒學爲現代化負面財産的觀點。五年之後,有東亞及社會學博士學位的羅伯特·貝拉的《德川宗教》(Bellah, Robert Neelly, *Tokugawa Religion: the Values of Pre-industrial Japan,* Glencoe, IL: Free Press),同樣因襲韋伯的研究法,向西方世界舉證日本本土文化宗教思想在實

① 指 Max Weber 的 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*。

② 丸山真男,《日本政治思想史研究》,東京:東京大學出版會,1996,188頁。

現資本主義中的積極功用。雖然丸山的荻生徂徠研究,有將日本儒學扭入日本現代化成功理論的片面之嫌[①];對貝拉的研究,也有指責其在史實上的錯誤以及對德川時代近三百年間宗教思想變化視而不見之偏[②];奧姆斯(*Herman Ooms*)還批評丸山真男及狄百瑞(Wm. Theodore de Bary[③])對德川初期政治思想構造中的儒學、朱子學的重要性之認同有違事實[④]。無論如何,筆者認爲,丸山與貝拉兩書對戰後學界開展的德川以來日本政治思想之研究,有開山之功。

德川初期産生的古學學派之時代意義,並非僅限於丸山的上述功用性的詮釋,其既有在遵從儒家以文明修養而非種族等級辨華夷傳統思想基礎上的發揚,反對宋儒以來學人中好窮理不務實之風氣,也有努力將傳統儒家思想致力於以人爲本的倫理建設以及爲政體服務之目的。相當重要的是,古學與德川同時代其他學派(如水户學、木門、崎門學等)的産生與發展,是日本歷史上史無前例的、在本土學建設方面的努力。它也是日後國學産生的主要促進

① 如王青,《日本近世儒學家荻生徂徠研究》,上海:上海古籍出版社,2005。Herman Ooms則指丸山將獨立的德川思想家們列隊,編入視爲(夭折的)日本現代化進程思想的程序中。

② 如奧姆斯譴責Bellah的*Tokugawa Religion*是一部典型的將文化描述爲一個整合全部的、幾近死水的東西;其還製造所有宗教價值在德川時代是支持政體的印象,但卻無視19世紀初新的宗教運動表明要退出政體的動向。見:Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570—1680.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985, pp.7—8.

③ 美國漢學者,也是黄宗羲《明夷待訪録》英文版譯者。

④ 此處所説赫爾曼·奧姆斯列舉的物理證據主要爲:家康時期的幕府行政中無儒者職位,林羅山在幕府的地位不清,與1630年爲建容納二三十名學生的學寮給林羅山僅區區一塊土地和二百兩銀子相比,德川家康在日光造家康廟費五十萬兩銀,爲給佛僧天海建江户上野的寛永寺向大名也徵收了五萬兩及建材;德川家康是天臺教信徒,曾112次公開聽過佛教講義而對林羅山和藤原惺窩要求建學校一事未遂其願等。見Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: early Constructs, 1570—1680,* Hオームス;豐澤一譯,《朱子學と初期徳川イデオロギーの形成——問題の輪廓》,收入《日本思想史 No. 31, 特集——外國人の日本研究1》,東京:ぺりカン社,1988,3—38頁。

問題是奧姆斯並未説明位於現東京都上野公園内的、爲天臺宗關東地區總本山的寛永寺是德川將軍家的私人菩提寺,如同日本每家都有所屬規定的寺廟所管理墓地和葬式,德川十五個將軍中有六個埋葬在寛永寺。此外,以俸禄來評定受重視程度的看法值得商榷。同時期山鹿素行侍淺野侯時,歲禄千石,聲明受聘不在禄而在其學能否用的朱舜水在水户的歲禄爲500石。(江村北海,《日本詩史》,收入關儀一郎編,《近世儒家史料》,中册,東京:飯塚書房,1976,35頁。)

劑[1]。雖然，國學最終在肯定史籍中的建國神話爲事實的基礎上，通過臆斷而矛盾的文獻考證，將本土學導入日本國家民族優於世界所有國家與民族的極端民族主義(應特別指出，僅認爲日本的國學爲本土學應是學界中誤區)[2]，成了日本社會20世紀上半期行法西斯政權、對外侵略的思想啓蒙。

1666年朱舜水被水户藩主德川光國聘爲終身之師移住在江户的水户藩官邸後，水户學編寫史書的工作正式開展。此期間前後，被稱爲古學的學派在日本開始誕生、發展起來。此學派的創始者先是伊藤仁齋，然後出現了山鹿素行和荻生徂徠。

新的意識形態並不是某些天才依聰智據幻想一蹴而就的，其往往是依其所處社會環境，從已有的文化底蘊中獲取必要營養後的躍進。吸收古希臘文明的歐洲文藝復興、從天主教分裂出的新教(基督教)之産生、佛教在中國諸新教派的出現、儒教方面漢朝董仲舒的天人感應學、宋朝朱熹所倡的理學、明朝王守仁的心學、以及17世紀日本新興的古學，莫不如此。明治以後在日本被極端民族主義者尊爲始祖的本居宣長與國學，其思想啓蒙及建構方法(methodology)，很大部分可追溯到德川初期産生的、以學儒學古代經典爲宗旨的古學；若再深掘，更可看到明末中國知識界對德川思想發展的深遠影響，東亞儒學在地區間的互動，也體現了人類歷史上世界地理新發現，航海經貿活動將各地區聯結起來後，各地政治經濟及文化生活帶來的新變化[3]。

不過，有關古學産生的原因，按名漢學家吉川幸次郎舉伊藤仁齋爲例的

---

① 古學對國學的産生是極重要的促進劑，此説爲學界主流共識。亦可見呂玉新，《日本極端民族主義思辯本源探究——古學、國學的展開(1670—1800)》，收入佟君主編，《華南日本研究》，第二輯，廣州：中山大學出版社，2009，212—249頁。

② 見本居宣長在《玉勝間》(收入家永三郎、清水茂等校注，《日本古典文學大系97·近世思想家文集》，東京：岩波書店，1966，326—327頁)、《直毘靈》(本居宣長著，《古事記傳》，第二卷，東京：中文館書店，1954，143—144頁、172頁)中提出日本國優於世界上任何國家、其弟子平田篤胤在《古道大意》(東京：平田學會事務所，1912，3頁)提出日本國民優於世界上所有種族的論述。《玉勝間》是宣長在1787年58歲時所作。目的是欲獻給紀伊藩領主德川治貞，表其治國經世策略。該時宣長已完成其生涯主要著作《古事記傳》，思想已定型。

③ 明末反清最激烈的浙江和福建沿海地區，是當時中國海外貿易最活躍地區。南宋興起的事功學派，也出於浙東永嘉。餘姚出身的黄宗羲早在1650年代就到過日本長崎和江户。此外，日本戰國梟雄織田信長支持天主教傳教，鎮壓强大的佛教政治軍事勢力，以及德川幕府的鎖國政策，都與此國際大形勢有關。

説法爲：仁齋所學無師自通。其在脱出佛教和宋學，達到古義方面，則更是一獨創[①]；井上哲次郎則在《日本古學派之哲學》中表述，因爲日本戰國時代時傳入日本的朱子學和陽明學都帶有佛教氣息，所以"山鹿素行、伊藤仁齋及徂徠之徒爲除去儒學中的洙泗真面目，奮而復古聖人之道，不遵中國(井上稱'支那')後世儒者而直接跟蹤孔子其人"所致[②]。至於彼此不通信息的山鹿素行和伊藤仁齋，又是如何在同時期不約而同地開始從事古學之謎，井上哲次郎則作如下解：

> 古學若按其字面之意解，雖爲古代之學，但亦可視之爲一門新學。宋學以來學者唯奉朱子、陽明，無一人見解出二氏之外。而大膽喝破其謬見，支那人絶無僅有，卻由日本人率先脱出朱子學之圈套，超然歸古學，爲山鹿素行與伊藤仁齋二氏也。二氏見解不期而暗合，幾乎同時看破追溯洙泗淵源之要。然山鹿素行先發表其説，伊藤仁齋次之，故歷史順序亦不得不按此排之。[③]

除此此外，還有其他學者認爲古學在日本之産生，是一種孤立現象，其源起是因爲適用於如同中國先秦社會的、當時的日本封建社會[④]。上世紀20年代，青木晦藏通過對伊藤仁齋與戴震問學方面的比較，則認爲儒學在17世紀的中國和日本都發生復古之氣象，是儒學中原來就有此方面的流派，並藉之對宋明理學批判[⑤]。對於古學之後爲什麽國學創始者要通過考證日本古代字詞、詩歌、古典來建立所謂不受外來文明污染的本土學、也是借古釋新的方

---

① 見吉川幸次郎，《解説　仁齋東涯學案》，收入吉川幸次郎、清水茂校註，《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》，東京：岩波書店，1971，566頁。

② 井上哲次郎，《日本古學派之哲學》，"三版序"，東京：富山房，1945，1—5頁。

③《日本古學派之哲學》，"敘論"，3頁。

④ 如童長義考證道："……三宅正彦認爲伊藤仁齋的思想形成，主要是在17世紀初期展開的日本幕藩社會，特别是天皇朝廷所在的京都獨特的政治社會環境中産生的。也就是説，伊藤仁齋思想形成並没有受到東亞文化圈交光互影的影響。而在另一個極端，是以梁啓超其端的，對朱舜水影響日本儒學思想發展的過渡揄揚。"見：童長義，《從十七世紀中日交流情勢看朱舜水與日本古學派》，收入高明士編，《東亞文化圈的形成與發展：儒家思想篇》，上海：華東師範大學出版社，2008，164頁。童文中未列三宅正彦評價伊藤仁齋思想形成之相關文獻出處。

⑤ 青木晦藏，《伊藤仁齋和戴東原》，《斯文》第8卷第1、2、4、8期(1926年2、4、7、11月)，第9卷第1、2期(1927年1、2月)。見俞慰慈、陳秋萍合譯，《中國文哲研究通訊》10:2(2006年6月)，19—66頁。

法,Mark McNally氏則借用Peter Nosco氏的研究,指出源於元禄年間(1688—1704)的日本社會熱衷於古代文化所致[①]。

拙稿通過對諸原始文獻梳理並交叉求證,對這一迄今爲止在學界已成以上列舉之通説,提出異見。實際上,古學興起,與朱舜水同當時的武士及市井學者之交往,極具關係(詳見後述)。古學創始人中有在接觸過朱舜水之後因劇烈反宋代儒學、反當時幕府權臣主倡的朱子學,倡古學而因言獲罪的兵學家山鹿素行;有舜水因諸情况所限而未能直接教誨、但通過與其忘年之交、弟子安東省庵,以及省庵的門生片岡宗純的諮詢及書信文章之傳,遂最終捨棄宋儒之學而終身潛心攻讀古代儒學經典的古學創始人——伊藤仁齋;還有在學習、批判伊藤仁齋的基礎上後起的古學大家——曾諮詢朱舜水弟子、《大日本史》主編(彰考館總裁)安積覺有關舜水學問,並曾爲將軍和藩主侍讀的——荻生徂徠。此稿主要論述伊藤仁齋轉向古學的内外因、動機以及目的。

## 一、擯棄旁註臆解,直讀聖人之書

日本學者中最先倡導古學的,應屬伊藤仁齋[②]。

被稱作古學先生的伊藤仁齋(1627—1705),在最終將自己的學問研究定位在古學之前,曾有過數次探索掙扎。仁齋生於文化氣息濃厚的京都,出身於重文的商人家庭,其家中的藏書中有朱熹的《四書》、《語録》、《或問》、《近思録》、《性理大全》等。仁齋11歲時父親就給他找了個私人教授,讓他學按日語文法習慣誦讀的漢文文章(筆者註:所謂日語稱爲"句讀"者,是將漢語文以主賓謂語順序讀之)。初,"授《大學》,讀治國平天下章"[③]。大約從那時起,仁齋

---

① Mark McNally, *Proving the Way: Conflict and Practice in the History of Japanese Nativism*, Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2005, p. 5.

② 對古學之學問、學派之開創,學界有認爲山鹿素行爲首創者的。此説主要根據其門人1664年10月爲《聖教要録》作的序,該書公刊則是在翌年。筆者通過考證而持異見。原因及證據,盡在下文。

③ 伊藤東涯,《先府君古學先生行狀》,收入伊藤仁齋著,伊藤東涯編,《古學先生文集》,卷1(共10卷5册),京兆:玉樹堂,享保丁酉年(1717),1頁。抄自:日本國會議事堂圖書館,古典籍資料室,編號:124-5-53。

爲治國平天下之類文章的内容所感動，立志於儒學之道[1]，然數年間卻“困於俗學，溺於詩文，不得進者，亦幾歲哉”[2]。漸長，得李延平書與朱熹《小學》，“始大感悟”，又不久，讀到朱熹所著的《敬齋箴》，爲之傾倒。

被當時東亞地區普遍視爲普世學問(universal learning)的儒學，在具體各地區之學習、認解，必會出現本土化趨勢，同時也會給儒學本身帶來發展，觀朝鮮的李退溪、日本的林羅山、水户學、古學、熊澤蕃山等莫不如此；其如同佛教、西方的宗教、以及近代西方思想在異土之傳播與發展，各放異彩。即便是宗教，我們也看到其爲適應本地和異地社會的發展和需要，不斷有理論上的調整和發展，更有諸多新形式的儀式出現。因此，日本後起的激進本土主義者否認儒學歷史上在異域的發展，既悖於史實，又顯淺薄，强調本土文化的特殊性和優越性，並最終將自己和民族推至險境。

儒學在仁齋的時代，並不被認爲是有着鮮明異國烙印的舶來思想。借用吉川幸次郎形容仁齋後來所事孔子之學之事業：“它是一種於人類普遍而妥當的意識，是自明、自然之物。”[3]因此，彼時日人學者闡釋、演繹儒學，祇不過是事學者本人對真理、對學問追求之體現而已。仁齋自己也説：“(夫子)作《春秋》也。諸侯用夷禮，則夷之；夷而進於中國，則中國之。蓋聖人之心，即天地之心，遍覆包涵無所不容，善其善而惡其惡，何有華夷之辯？”[4]仁齋此言，是否值得當今被激進民族主義思想割裂的世人認真反思？

1653年，伊藤仁齋27歲。見《敬齋箴》，讀之，大爲折服；以此，覺悟到所謂儒學之真理、孔子費心所編的六經之真諦，歸根結底，唯以“敬”一字即可概括。仁齋因慕朱熹，遂立號爲敬齋。對朱熹以“敬”闡述儒學之真諦，彼時的仁齋是這麼理解的：

> 夫惟敬者，仁之則也。仁者，善之本也。捨敬則無以見仁。捨仁則無以見性。

---

① 伊藤仁齋在《敬齋記》回顧道：“余從髫齔，既有志於斯道也。”該文收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》，268頁。

② 伊藤仁齋，《敬齋記》。原文爲：“然困於俗學，溺於詩文，不得進者，亦幾歲哉。”

③《解説　仁齋東涯學案》，收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》，565頁。

④ 伊藤仁齋，《論語古義》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版，1973，32頁。

故苟不從事於持敬。則雖慾求仁。不可得也。吾道之要。其不在於玆乎。然世之儒者。多徇其末。而捨其本。

守其死法。固非善讀文公之箴也。概六經之學。雖浩博奥妙。若無涯矣。然謂不出於敬之一字可也。……

昔敬自爲敬。仁自爲仁。今知敬即仁也。昔敬自爲敬。天道自爲天道。今知敬即天道。[①]

在"捨敬則無以見仁,捨仁則無以見性"此種認識的基礎上,好學的青年仁齋努力深攻,欲求出更深層的境界。不久,新的發現果然接踵而至:

太極者,道之極也。萬物之所由生也。……所謂天地萬物。莫不根於太極焉。……不可形名焉。不可以色言焉。謂之有則無形。謂之無則有理。既無有無之可辨。復無終始之可議。此所謂太極之真體也。謂之道。謂之性。謂之未發之中。謂之造化之樞紐。是故太極之妙也。無聲無臭。不可得而見也。

仁齋至此,將儒學論道之真諦歸爲無聲無臭、不可得而見的"太極;"且進一步指出,他還發現了畢生追求的聖人之學之真正實質,是文字根本無法表達、存在於深奥莫測的"心學"之中:

聖人之學,心法也。不可以文字言説求焉。不可以意度臆想得焉。蓋具於心而不假外求。出於天而不得他取。……以六經之學,本不過求於其具於心而出於天者也。其始見於經。

蓋肇於堯之一言。開於舜之四句。而用功之密。具備於學庸語孟之書焉。(作者註:仁齋此指《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》四書)

由此可見,仁齋將他的對儒學思想之追求和理解,發展到不可知論中;而這個不可知論的始點,則可溯源至佛化了的所謂儒學學説中。不過當時的仁齋,渾然不覺,還頗沾沾自喜,自認發現了宋儒從未發現的原理。

---

① 伊藤仁齋,《敬齋記》,268頁。《敬齋記》章尾記有"承應二年",時爲1653年;又伊藤仁齋長子伊藤東涯在《敬齋記》結尾另註道:"此係先君子二十七歲作。"

學以至此,聰明的仁齋,一定在朱熹等宋儒的著述中發現了内涵有佛教道家思想的説教①。時年二十九歲的仁齋,借生病離家隱居之際,又開始全力潛入佛教研究,“間求之於佛老之教,嘗修白骨觀之法,久之而覚山川城郭悉現空想。既而悟,其非是而醇如也”②。其間,仁齋一心讀禪學及老莊書籍而否定儒學③,並發表了新的學習心得——《白骨觀法》。所謂白骨觀之法,以仁齋之言,就是:“……當工夫熟後,不僅可見自己一身爲白骨,與他人談話也會覺得是在同白骨對談,路上行人看上去也像木偶在動,萬物皆呈空相,無天地也無生死,山川宫殿皆如幻。”④

自幼立大志事學的仁齋,就這樣,將自己的儒學學習,從宋儒李延平、朱熹等人的性理之學,逐步伸延到了佛教道家的虚無縹緲中去。

仁齋在求學上的思想探索與變化,實際上爲當時整個東亞社會大環境與學風所左右。譬如與仁齋居所僅一江(京都堀川)之隔、比仁齋年長九歲的山崎闇齋,自1665年受聘於當時爲第四代將軍家綱輔佐並紅極一時的高遠藩藩主保科正(時年四十四歲)以後,爲符合藩主扶植弱冠之年的將軍借吹捧家康神性以抬高幕府正統性的需求⑤,創造了將朱子學融人神道的“神儒混合”之

---

① 宋儒是否受佛道二學影響,學界一直有争議。應該説,學界主流對宋儒受佛道二家影響均持肯定態度;衹是對影響的大小争議不定。如近人熊琬(臺灣政大教授)在《朱子理學與佛學》中指出:“朱子自謂早年嘗留心於佛,‘出入於佛老者十餘年’,且嘗‘師其人,尊其道,求之亦切至矣’。其師友輩鮮不沾被於佛,其熏習漸染者,不可謂不深矣。”見:熊琬,《朱子理學與佛學》,《華岡佛學學報》第7期,1984,261—285頁。

② 伊藤東涯,《先府君古學先生行狀》。不過伊藤仁齋自己説其:“余十六七歲時,讀朱子四書。……二十七歲時,著太極論,二十八九歲時,著性善論,後又著心學原論……。”伊藤仁齋《同志會筆記》,收入《古學先生文集》,卷5,《童子問補注》。以上收入家永三郎、清水茂等校注,《日本古典文學大系97·近世思想家文集》,261頁。

③ 見三宅正彦,《伊藤仁齋》,收於小泉欽司編,《日本歷史人物事典》,東京:朝日新聞社,1994,166頁。

④ 伊藤仁齋,《防州太守水野公を送る序》,收入《稿本仁齋先生文集》。原文爲日文,抄自《補註　語孟字義》,“山川大地ことごとく”條,收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》,506頁。另伊藤東涯所作的《古學先生行狀》中也記録道:“僦居松下巷讀書。間求之於佛老之教。嘗修白骨法。久之而覺山川城郭。悉現空想。既而悟其非是而醇如也。”同上。

⑤ 1651年德川家綱(1641—1680)繼任去世的3代將軍、其生父家光職位時,年僅11歲,幕府政治在家光遺言中指定的異母弟、也是第2代將軍秀忠兒子的保科正之(1611—1672)等爲首的重僚幫助下順利過渡。

説,搞出了一個被稱作垂加神道的新學派。

儒學在秦朝一統、建立中央極權政權時,衹有坐冷板凳的份。漢武帝時尊儒教爲國教,卻是走了味——與孔子所倡儒教之政治目的相距甚遠。當讀書人無法學以致用,爲政治、國家服務時,魏晉的士紳就玩道家、佛教,高者清心慾而低者求遁世。隋唐一統,武輩仍凌於文職,彼時雖文才輩出,鑽研詩詞文章成風,水準登峰,但如熊十力批評"唐世,儒學無人才"。之後的五代,所謂"五季俊杰,却盡在禪宗"。宋朝儒學,繼往開來,接納佛道影響,現一派嶄新面貌;但不少學人過於窮理、注重從君主到紳士的個人道德品行修養並冀望以其爲社會秩序之基,注重事功的永嘉學派則被批重利輕義,學人甚少對君權專制體制反思。此狀況,又影響到17世紀均呈新統一局勢的東亞諸國意識形態與思潮方面的建設。

在日本,傳統上的學問求道,兼受唐宋以來中國的影響,重詩歌文章。德川幕府開創期的事儒學人,由於社會原因,基本都源自菩提界(除了歷史上京都朝廷指定的、個別世襲有資格事儒學經典的貴族家庭),如藤原惺窩、林羅山等都是出自佛教的儒學者,所以當時的所謂儒學也自然多附佛氣於内。1664年在日本已居住了五年的朱舜水,深悟其母國學風之弊,故對當時日本知識界的問題輕而看破,説:"貴國讀書,甚非其道。不獨作詩歌者,不可言讀書。即治道學者,亦不可言讀書。但僕此言一出,怒者多矣。"[①]舜水還向知交、金澤藩官員奥村庸禮嘆道:"不佞儒而日本遍地皆仏。嘘佛之氣、足以飄我;濡佛之沫、足以溺我。"[②]此社會現象也正如仁齋後來在學問上覺醒之後所道,當時日本社會僅知宋儒,而"於孔孟之旨,茫乎不知其爲何物"[③]。

公元1662年(寬文二年),京都大地震,以此爲契機,時年三十六歲的仁齋在震後放棄隱居返家居住。同年五月,其設私塾、招弟子、並設同志會,撰"同志會籍申約"、立"同志會式",與社會同好每月三次聚會學習,並以孔子、亞里

① 小宅生順,《西遊手録》,收入水户彰考館員纂輯,《朱舜水記事纂録》,東京:吉川弘文館,大正三年(1914),(筆者註:此書無書頁編號)。

② 朱舜水,《答奥村庸禮書十二首》第三首,見朱謙之編,《朱舜水集》,上册,北京:中华書局,1981,268頁。

③ 伊藤仁齋,《同志會筆記》,收入《日本古典文學大系97·近世思想家文集》,287頁。

士多德那樣與弟子互相討論的民主方式(seminar),共事學問[①]。

《同志會籍申約》中聲明的學習目的,是要"儘人之所以爲人之道"。爲此,則須知人之性。因人"性之貴且靈,非物之所能比";故"唯能知性,爲知爲貴爲靈之真。唯能知性,爲盡爲貴爲靈之實。蓋性即天命,命即天理"[②]。可見,當時仁齋的爲學,仍在宋儒學説之中。仁齋長子東涯評判當時仁齋制定"同志會籍申約"的思想時,也説明了這一情況:"申約中有性、蓋性即天命。命即天理等語。此亦襲宋儒舊説。非定論也。"

二年後(1664),時年38歲的仁齋,迎來了他治學上脱胎换骨的大轉變。這次轉變,奠定了仁齋一生的治學方向——古學。所謂古學,是直接學經典原著而不是通過後人註解所云去理解經典。仁齋被後人尊稱爲古學先生即因其在此學方面的學風與成就。這次學風的轉變,不僅得宜於仁齋開門辦學、能容納異見、以及平等討論式的研學方法,也得宜於其對學問孜孜不倦的追求。引起仁齋轉變爲古學的契機,是其同年迎來了從南部九洲到京都遊學、並慕名參加同志會學習的柳州青年學人片岡宗純。宗純師出柳州藩武士學者安東省庵(省庵爲朱舜水在日第一入門弟子兼摯友),因給伊藤仁齋和他的同志會參與者送來了面目一新的學問春風(具體請見後述),使得仁齋喜不自禁,激嘆曰:"……吾前所欲得而觀之者,則此人也。"[③]

自此之後,走向古學的仁齋將研究、探討、詮釋、講解儒學經典古義作爲其終身之業,並開始"草定《論語古義》及《中庸發揮》"[④]。

仁齋是第一個提出要讀經典原著,不以各類注釋者的詮釋直接理解先賢

---

① 與當時其他諸多學校私塾相比,伊藤仁齋的教學方法相當令人欣賞(詳細請見:《同志會式》,收入《古學先生文集·卷之五》,載於《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》,292頁)。相比之下,山崎闇齋的高足佐藤直方回憶其到師家學習時的緊張心情爲:"每次入其門,心緒惴惴如下獄,及至退出門户,則才大口喘氣似脱虎口。"見稻葉默齋,《先達遺事》,收入關儀一郎編,《日本儒林叢書》,第3册,東京:鳳出版,1978。此事石田一良也有記録,見石田一良,《伊藤仁齋》,52頁。

② 伊藤仁齋,《同志會籍申約》,收入《古學先生文集》卷之六,録自《日本古典文學大系33·伊藤仁齋伊藤·東涯》,291頁。

③ 伊藤仁齋,《送片岡宗純還柳州序》,收入三宅正彦編,伊藤仁齋著,伊藤東涯編,《古學先生詩文集》,東京:ぺりカン,1985年,20頁。

④ 見伊藤東涯,《先府君古學先生行狀》,收入《日本古典文學大系97·近世思想家文集》,31頁。不過,石田一良則認爲:仁齋應在寬文三年(1663)、37歲時"初出己見,開始與同志集體閲讀討論《論語古意》、《孟子古意》、《中庸發揮》、《五經》"。(石田一良,《伊藤仁齋》,208—212頁)

之教的日本本土學者；其聲譽也因之日增，去其私塾聽過其講解以及與其討論過的全國各地人士達到三千，晚年時朝廷還請他著文以爲諮詢。另一方面，由於仁齋對學問抱着精益求精的態度，在世時從未公開刊印其著作，這與當今學界爲職稱昇遷而非得有定量的出版物不可之現狀相比，令人感慨。終身爲一介市民的仁齋，留有《孟子古義》、《語孟字義》、《童子問》等遺作，那些都是由承傳父業、也是古學大家的仁齋長子伊藤東涯編輯並安排刻板成書的。

學風轉至古學的仁齋，掉轉槍口，直學先秦經典並引以爲據，開始抨擊後人攙入儒學中的佛學、老莊之説、並進而駁斥理學及心學在唯心論方面的説教。仁齋認爲當時學界風行宋儒之學，但卻"皆爲注脚之所累"[①]，指出：

> 孔孟之學，厄於注家久矣。漢晋之間，多以老莊解之。宋元以來，又以禪學混之。學者習之既久，講之既熟，日化月遷，其卒全爲禪學見解，而於孔孟之旨，茫乎不知其爲何物。雖有大智辯，爲之解其縛，拔其釘，而終不能使其回首焉。
>
> 噫。餘每教學者，以文義既通之後，盡廢宋儒註脚。特將語孟正文，熟讀翫味二三年，庶乎當有所自得焉。縣思蠻貊之間，有獨有語孟正文，未有宋儒註脚之國，而得大聰明之人。與之講學，則直自得孔孟意思，而無後來許多説話。
>
> 以此觀之，則知專據註脚理會正文，而不知去註脚理會正文者，大率多部免與孔子背馳，而爲佛老門中人也。必矣。[②]

此時的仁齋擺脱了對偶像的迷信，開始批判朱熹學有"欲專以理斷之，則其説愈長，而去實愈遠矣"[③]之通病，對以前崇拜朱熹以一"敬"字表述儒學之

---

①《同志會筆記》，收入《日本古典文學大系97·近世思想家文集》，261頁。

②《同志會筆記》，287頁。

③ 其實朱熹自己也聲言，他不樂見將解釋經典的註脚發展成文："凡解釋文字，不可令註脚成文。成文則註與經各爲一事，人唯看註而忘經。不然，即需各作一番理會，添卻一項工夫。"（見：朱熹，《晦庵先生朱文公集》，收入《朱子全書》第15册，卷52，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002，1717頁）。實際上朱熹並未做到。黄俊傑曾對朱熹爲《孟子·告子上》以及《孟子·梁惠王下》所作的註解，指出朱熹"也常常逾越自己所訂的解經標準"。黄俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，臺北：臺大出版中心，2007，20頁。

真諦,也有了一百八十度的大轉彎:

> 或謂余不喜説敬字,是大不然。語孟二書,具有成訓,豈可廢之耶。但不喜後世持敬之説耳。夫執一而廢百,孟子之所以惡於子莫也。……若謂主一敬,而聖學即了,則奚異於欲以一味陳皮療百病乎。[①]

對於所謂聖人之道,仁齋在二十八歲時曾深信:"聖人之學,心法也,不可以文字言説求焉。不可以意度臆想得焉。蓋具與心而不假外求。……學庸語孟所謂格致誠正,明善其身,博約一貫,盡心知性等説。"[②]但1664年之後的仁齋,開始斥責佛學道家對所謂正理正道不辨其虛實,指出"若二氏之學,專以虛無空寂爲道,無形影,無條理。故謂有亦得,謂無亦得,謂虛亦得,謂實亦得。"[③]

通過直接讀學原典《論語》、《孟子》,仁齋開始反省他以前在《心學原論並序》、《性善論》等作品中的思想。轉變立場後的仁齋起而批評佛教以坐禪入定爲識、以及王陽明以心學爲知的説法:

> 佛氏以見聞學知,爲妄見。以坐禪入定,認得本來面目者,爲見性,爲實知。然其以爲見性,爲實知者,本由坐禪入定則得,不由坐禪入定則不得。然則與以見聞學知而得者奚以異。豈可謂之性乎?
>
> 夫吾所謂實知者,固不由見聞學知,亦不由坐禪入定,自母胎中帶來。孟子所謂良知良能是也。非若佛氏必可以坐禪入定而得也,豈可不謂之性哉?
>
> 王陽明亦以見聞學知爲意見。以良知良能爲真知。其以良知良能爲真知似矣。然以見聞學知爲意見者,亦猶佛氏之見也。……凡人之所能爲者,皆吾性也。見聞學知,豈獨謂之非人之性可乎?禍天下之學者,實二氏之言也。[④]

---

①《同志會筆記》,288頁。

② 伊藤仁齋著,伊藤長胤(東涯)編,《古學先生文集》,卷二,《心學原論》,收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》,212頁。

③《同志會筆記》,284頁。

④《同志會筆記》,290頁。

自此,那種將聖人之道視爲高深莫測、玄虛不可及的看法遠離仁齋而去。此後的仁齋,認爲所謂聖人之道,簡單明瞭,清清楚楚,其絶異於隱晦難懂,脱離於日常生活實踐的宋儒理性之學[①]。仁齋由之寫道:

> 聖人之道,在於君臣父子夫婦昆弟朋友之間。而德不出於仁義忠信之外。……天子不能廢焉,聖人不能改焉。……故謂之天下之達道德,若禪莊之理,宋儒理性之學,其理隱微而難知,其道高妙而難行。遠於人事。戾於風俗。推之於人倫日用,皆無所用。豈得謂天下之達道德乎。大抵騖於高遠,而無益於人倫,無資於日用,無補於天下國家之治者,便孟子所謂邪説暴行。[②]

學聖人之道的目的究竟爲何?以古學武裝起來的仁齋認爲:學須爲日常所用,須爲經世致用;而宋儒之學卻反其道而行之,故其所事,絶非聖人之學。仁齋相信,人需明聖人之道,而聖人之道寓於日常實用之中,它絶非海市蜃樓,可望而不可及。聖人之道,再不是先前他想從宋明間理學、心學、甚至佛教道家那裡尋得之物,而是堯舜孔子之道:"若堯舜孔子之道,一日離之,則天下君臣父子昆弟朋友,皆失其所"[③];聖人之道,也不再是那種"其理隱微而難知,其道高妙而難行,遠於人事"[④]的玄虛之道。

仁齋强調,真正的聖人之道,寓於日用常行之間,必可身體力行,但絶非曲高和寡,晦澀難明:

> 是常道,非至道。余曰,常道即是至道。豈天地之間,外常道,而別有所謂至道耶。識常道即至道,是聖學。謂常道之外,別有所謂至道,是異端。何者,論天地之道,至親至切。所歸宿處,則不過於子臣弟友,日用常行之間。[⑤]

---

① 雖然,宋明時代因其内外部環境而産生的理學、心學以及其初始真諦與發展並非全然如同仁齋所認爲。

② 伊藤仁齋,《童子問》第二十七章,收入《日本古典文學大系97·近世思想家文集》,211—212頁。

③《童子問》第二十七章,212頁。

④《童子問》第二十七章,212頁。

⑤《同志會筆記》,第26條,287頁。

正道易知。正教易從。但以篤志勤行爲要。其難知難從,而無益於人倫日用之間者,皆邪説暴行。非君子之道也。[1]

道者,人倫日用當行之路。非待教而後有。亦非矯揉而能然。皆自然而然。至於四方八隅,遐?之陋,蠻貊之蠢,莫不自有君臣父子夫婦昆弟朋友之倫。亦莫不有親義別敘信之道。萬世之上若此,萬世之下亦如此。[2]

而那種"渺茫恍惚,極高窮遠者,都歸於空言"[3]。"口可言,而身不能行。心可思,而不得施之於物,高而無本,文而無實"[4]的,當然也不再屬於仁齋認定的聖人之道。

在事古學的基礎上,仁齋對幕府挾天子,"霸諸侯"的政治體制是讚同的[5];同時他也肯定湯武放伐,是行天下之公共之道的結果[6]。

仁齋是日本第一位對古代經典,以古文之本義解讀、理解的學者;其倡古學之目的,是學聖人之道。所謂聖人之道,於仁齋而言,祇有從"孔孟之正

---

①《同志會筆記》,第40條,289頁。

② 伊藤仁齋,《語孟字義》,"道凡五條",收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》,122頁。

③《同志會筆記》第26條,287頁。

④《同志會筆記》,287—288頁。

⑤ 如仁齋在《語孟字義》,"王霸凡三條"中寫道:"王者,有天下之稱。霸者,諸侯之長。當初未有王霸之辨,文武之後,王綱解紐,號令不行於天下。桓文互興,約與國,務會盟,而不能以德服天下,於是王霸之解興。非必以霸爲非也。觀文王爲西伯可見矣。"(伊藤仁齋,《語孟字義》,收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》,151頁)另從仁齋贊管仲以及引用孔子贊管仲的言辭中也可見其肯定王霸共存之政治制度:"管仲之志之才,甚大矣。其志不在於區區修政事善齊國之間。將以振頹綱,拯生民,而貽利澤於後世。其才亦稱之。故夫子曰:管仲相桓公,霸諸侯,一匡天下,民到於今受其賜。……又曰:桓公九和諸侯,不以兵車,管仲之力也。如其仁,如其仁。"(伊藤仁齋,《童子問》第四十八章,收入《日本古典文學大系97·近世思想家文集》,217—218頁)

⑥ 如仁齋在《語孟字義》"權凡四條"中說:"若伊尹之放太甲,固是權;如湯武之放伐,可謂之道,不可謂之權。何哉?權者,一人之所能,而非天下之公共。道者,天下之公共,而非一人之私情。故爲天下除殘,謂之仁,爲天下去賊,謂之義。"伊藤仁齋,《語孟字義》,權凡四條,收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》,149頁。

仁齋另在《論語古義》中說:"夫事苟無害於義,則俗即是道。外俗更無所謂道者。故曰:'君子之道,造端於夫婦'。故堯舜授禪,從衆心也。湯武放伐,順衆心也。衆心之所歸,俗之所成也。故惟見其舍於義與否可矣,何必外俗而求道哉?"伊藤仁齋,《論語古義》,收入關儀一郎編,《日本名家四書註釋全書》,第三卷,東京:鳳出版,1973。

宗"[①]才能獲得。學孔孟,須學原著,有如大約同期歐洲有民衆因懷疑傳統天主教教父所解釋聖經並非神諭真諦,而興起直接看聖經原著,並爲此創建新教(基督教)的運動。仁齋要通過直接學古代聖人經典原著,也就是所謂的新創古學,以復原孔孟思想。雖然從結果上看,仁齋通過其對孔孟思想的學習與詮釋,最終也建成了他自己所理解詮釋的孔孟思想又一家新説。

仁齋大膽否定官方推崇的宋學而鼓吹古學,得天時地利之便[②],也使他聲名鵲起;其治學理論及帶來的新學風,對後來的另一古學創始人荻生徂徠,以及日後出現的日本本土學"國學",德川時代甚至近代的日用之學——所謂實學,都有不可忽視之影響和推動作用[③]。

## 二、明末學風東漸:經世致用之學以及朱舜水對日本本土學古學興起的影響

二戰結束後初期,日本學界和社會對水户學大多持負面看法。那是因爲从明治到二戰,水户學被捧爲尊皇意識形態的鼓吹者,其對軍國主義的發展,起了借屍還魂的作用。朱舜水是水户學創始人、藩主德川光國所聘恩師,又因其爲保皇而死的武士楠正成所作的《楠正成像贊》受到吉田松蔭等尊皇派

---

① 仁齋述:"予往年過爲諸友所推,自開門户,以待學者。……然學者多狃與舊聞,牽於意見,卒無以得孔孟之正宗。"伊藤仁齋,《童子問》第一章前,收入《日本古典文學大系97·近世思想家文集》,203頁。

有關仁齋反佛教和老莊之説,其述可证之。如:"……佛老之道,有之而無益於天下。無之而無損於天下。……老莊之説,盛於戰國秦漢之際。浮屠之法,後漢永平八年,始來於漢土,唐虞三代之時,皆無之,然天下泰平。黎民壽考,治皆及數百年。時不以無二氏而害其治也。秦皇漢武,唐玄宗,宋徽宗,最信道教,然政治日壞。國俗日墜。佛法盛於晋宋齊梁陳隋,延及唐宋,六朝之間,亂亡相尋,時不以有二氏而救其亂也。"見伊藤仁齋,《童子問》第二十八章,收入《日本古典文學大系97·近世思想家文集》,212頁。

② 仁齋生前主要是通過在自己的私塾講學宣揚古學的,其居住地在遠離江户的京都,加之其文字著作一直到他去世後才由其子東涯整理發表,而該時幕府的文教政策已很寬鬆,時任將軍綱吉躬身儒學,倡學問,對儒學的不同流派也有較開放態度。而起步晚於仁齋,但以文字批程朱之學、並公開其古學意見的山鹿素行,却因言獲罪。

③ 有關對德川時代甚至近代的日用之學——所謂實學之影響,也可見黄俊傑,《澁澤榮一解釋〈論語〉的兩個切入點》,收入黄俊傑,《東亞文明研究叢書59·德川日本〈論語〉詮釋史論》,第十章,臺北:臺灣大學出版中心,2006。

以及日後的日本國體無上優越鼓吹者盛讚，也被貼上了尊皇分子的標簽。其實，水户學在後期的發展，已相當逸出德川光國、朱舜水開創期的軌道。

但是對於古學派之發起、開展，朱舜水是否有過影響，日本學界則持贊闕二極態度。大體而言，在此二極態度中，持正面態度的爲多。對朱舜水研究較關心的華文學界，迄今所見，論及朱舜水對古學之影響，基本均持肯定態度；以外者則乾脆無視此關連之歷史存在。此種現象，在中、日、英文中都可見到。[①]考查持肯定意見的辯文，發現其多從朱舜水與古學創始者遺文以及相關傳遞者的遺文的表面敘述中尋求證據，簡單的更是一筆帶過。弱证難以服人，這種情況至今未有顯著改變。徐興慶教授在其《朱舜水與東亞文化傳播的世界》中就談到："朱舜水流寓日本期間，與德川前期儒學界朱子學、闇齋學、古學等三大主要流派之代表人物有過直接或間接交往，因此，日本學界對於朱舜水與三學派間的思想主張之異同比較頗有興趣。"[②]徐氏還較委婉地指出："究竟朱舜水的思想與日本古學派的思想關係爲何，尤其是朱舜水與荻生徂徠思想比較，雖已有若干先行研究，但是這個領域仍有繼續探討的空間。"[③]

如前所述，德川幕府成立(1603)後，政府爲政而倡學。時東亞宋儒理學盛行，日本也深受其蘊。當程朱陽明儒學在日本漸興時，反宋儒理學，提倡直接從先秦經典探索事理的所謂"古學"在1660年代突然顯現。古學的創始人伊藤仁齋和山鹿素行從沾有佛教氣息的理學、心學遽然轉至古學，若細考諸相關史料，通過交叉辨證求實，加之細觀其轉變時間以及思想動蕩之過程，與明末浙東思想活躍者朱舜水干係甚大。

---

① 這種現象近年仍然如此。如華文著作方面(隨意性舉例)：王青《日本近世儒學家荻生徂徠研究》論及山鹿素行和伊藤仁齋，但無一字提到朱舜水之影響(20—25頁)；遠藤美幸，《伊藤仁齋〈語孟字義〉之研究》(臺灣大學中國文學研究所，碩士論文，2007)亦是。日文方面，童長義就指出三宅正彦在《京都町衆伊藤仁齋の思想形成》(東京：思文閣，1987)中甚至刻意要抹殺仁齋思想形成過程中受到朱舜水影響，三宅認爲石田一良關於仁齋受到舜水影響的論述衹是推論而否定其主張。(童長義，《從十七世紀中日交流情勢看朱舜水與日本古學派》，收入高明士編，《東亞文化圈的形成與發展：儒家思想篇》，上海：華東師範大學出版社，2008，172頁)，英文方面的近作可舉例的有 John Allen tucker, *Ito Jinsai's Gomo jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan*, Leiden: Brill, 1998.

② 徐興慶，《朱舜水與東亞文化傳播的世界》，臺北：臺灣大學出版中心，2008，21頁。

③《朱舜水與東亞文化傳播的世界》，126頁。

朱舜水在中國時曾辦過"昌古社"[①],意圖通過學古典、明舊學以新用,以爲擯除明朝時因以八股文取士而世間政學乖謬,綱紀敗壞的敗況。朱舜水的這種思想,在當時的有識之士中也能見到。如顧炎武説:"古之聖人所以教人……並無用心於内之説。……孔門未有專用心於内之説也。用心於内近世禪學之説耳。吾見近來講師之學,專以聚徒立幟爲心,而其教不肅。孔門弟子不過四科,自宋以下之學則有五科,曰語録科。"[②]

生逢動亂之世的朱舜水,與其他有識之士一樣,見證了明朝"嘉、隆、萬曆年間,聚徒講學、各創書院、名爲道學、分門别户、各是其師。聖賢精一之旨未闡、而玄黄水火戰日熕。高者求勝於德性良知、下者徒襲夫峨冠廣袖、優孟抵掌、世以爲笑。是以中國問學真種子幾乎絶息"[③]的風習,所以舜水會對他的日本弟子説"中國之所以亡,亡於聖教隳廢。聖教隳廢,則奔競功利之路開,而禮儀廉恥之風息。欲不得亡夫?知中國之所以亡,則知聖教之所以興矣"[④]。

舜水倡古學,是認可先秦封建政治體制下的政治實踐經驗和先人之教,目的是爲了經世致用,反對後人以詮釋古典爲學,取枝葉而忘其本,渾然不知學之真正本義。其治學法可謂一針見血,切中時弊。上世紀90年代,曾任首任韓國駐華大使的黄秉泰在分析19世紀末韓國爲何未能在西方的衝擊下及早完成社會轉型時,認爲其中一重要原因,就是李朝知識分子埋頭於窮究宋儒對儒家經典的詮釋,並因此更發展成黨派紛争,完全背離了學以經世致用之目的[⑤]。

舜水之前,明朝知識界中已現倡古文之風。被舜水讚爲氣骨錚錚、足爲

---

① 此説源自黄宗羲。他在《敬槐諸君墓誌銘》中提到朱舜水在浙江時就倡古學,同鄉諸敬槐還因與朱舜水共創"昌古社"而名聲遽起。收入沈善洪編,《黄宗羲全集》,第10册,杭州:浙江人民出版社,1993,96—97頁。

② 顧炎武《日知録》卷20,"朱子晚年定論"條。

③ 朱舜水,《答安東守約書三十首》第三,收入朱謙之編,《朱舜水集》,173—174頁。

④《答安東守約書三十首》第十四,收入朱謙之編,《朱舜水集》,183頁。

⑤ 黄秉泰,《儒學與現代化——中韓日儒學比較研究》,北京:社會科學文獻出版社,1995。該書基於作者加州大學政治學博士論文。

國家砥柱、文章爲明朝第一的李夢陽(1472—1529)[①],就是個早於舜水100多年倡導文章詩詞復古的學者官員。夢陽"倡言文必秦、漢,詩必盛唐,非是者弗道",與當時同倡古學的何景明大受厭惡八股文風的學人追捧[②];前文所及的李攀龍和王世貞,也都將李夢陽視爲其學風之宗祖[③]。舜水自述其隨從吏部左侍郎朱永佑、東閣大學士兼吏户工三部尚書張肯堂、禮部尚書吴鍾巒研究古學,並尤擅長《詩》、《書》[④],從中可看出明末部分知識分子對頹廢墮落的學風不但有反思,也在摸索新方向。在文章詩詞方面更早倡古文的,還可遠溯到唐朝的韓愈、柳宗元以及宋朝的歐陽修、蘇軾等所謂唐宋八大家,以及漢朝的今文經學。問題是在舜水之前的的古文、古學,關注多在文章詩詞的層面,雖然其中多少也有期望以文章詩詞闡明儒家"道"之目的的,涉及過對封建制的彷徨,但卻完全不見明末如黄宗羲在《明夷待訪録》中石破天驚般地厲斥皇帝獨裁政治體制之弊,以及朱舜水那般深諳封建體制優於中央君權專制而從體制着手,公開稱頌虚君諸侯封建三代之治優於皇帝集權統治的事例。

從舜水這裡我們可以看到,明末浙東地區部分知識分子借倡古學,推陳出新,以求將學識用於經世致用和重思政治體制機制之舉,同西半球稍早出現的、受十字軍不成功的東征及新興市民城邦經濟等刺激所産生的文藝復興(renaissance 意爲"重生")時代之學人,通過讀古希臘著作尋個體及城市新市民階層自我認識、並爲脱出中世紀社會壓抑之束縛,尤其是從教會自創説教

---

① 朱舜水讚李夢陽氣骨錚錚、足爲國家砥柱之語,被小宅生順收録在其《西遊手録》中。見小宅生順,《西遊手録》,收入水户彰考館員纂輯,《朱舜水記事纂録》,東京: 吉川弘文館,1914(日本大正3),3—4頁。

朱舜水説李夢陽文章爲明朝第一,源自木下順庵弟子新井白石的記録。見新井白石,《白石紳書》,收入雨谷毅編,《義公朱舜水との関係資料3: 朱文恭遺事》,水戸: 彰考館,1938,152—153頁。

②《明史》卷二八六,《列傳第一七四·文苑二》載:"夢陽才思雄鷙,卓然以復古自命。弘治時,宰相李東陽主文柄,天下翕然宗之,夢陽獨譏其萎弱。倡言文必秦、漢,詩必盛唐,非是者弗道。與何景明、徐禎卿、邊貢、朱應登、顧璘、陳沂、鄭善夫、康海、王九思等號十才子,又與景明、禎卿、貢、海、九思、王廷相號七才子,皆卑視一世,而夢陽尤甚。吴人黄省曾、越人周祚,千里致書,願爲弟子。迨嘉靖朝,李攀龍、王世貞出,復奉以爲宗。天下推李、何、王、李爲四大家,無不争效其體。華州王維楨以爲七言律自杜甫以後,善用頓挫倒插之法,惟夢陽一人。"

③《明史》卷二八六,《列傳第一七四·文苑二》。

④ 見朱舜水,《答源光圀問十一條》,收入朱謙之編,《朱舜水集》,上册,350頁。

的桎梏中找出一條新的社會人生出路[①];以及17世紀的新教徒對教會所詮釋的聖經教諭心生疑竇而直讀聖經[②],爲的是不假他人之手而自己直接領悟神的教諭,而終於帶來個人思考之獨立,頗有異曲同工之妙。它們都顯示出通過對古代哲人經典著作的學習理解與詮述,追求獨立思考,以服務於現今政治及社會的訴求。

身處世界航海通商已拉開序幕之時代,又出身於海外經貿異常活躍的浙江東部沿海地區,朱舜水在問學方面顯示出相當的務實作風[③]。他對朱子陽明學並非完全否定,同時還認爲讀書之法,既然是學以致用爲目的,所以即便是經典原著,能懂大意即可,不必拘泥於諸種註解。所謂"大意既得,傳註皆爲芻狗筌蹄"之説,即立於此基礎上[④]。舜水此類思想,從水户學弟子尤其德川光國處充分可見,又由於舜水服務之主要對象,爲"御三家"之一的水户藩主及屬下,其學爲經世致用的思想,也易具體落實貫徹;相對而言,市民身份的伊藤仁齋和浪人武士的山鹿素行治學,則主要在以古學爲基礎的思辨方面用功。

---

① 1860年由Jacob Burckhardt撰寫的 *The Civilization of the Renaissance in Italy*(原著爲德文,1878年譯爲英語,1990年新版由London, New York: Penguin Classics 再出)。該書是有關此題材的較通俗讀物。

② 如黑格爾就認爲:"宗教改革是教會腐敗的結果(408頁)。……教會的職責本來在挽救靈魂不致墮落,它卻把這種拯救工作變爲一種純屬外在的設施,現在墮落到以一種純屬外在的方式來行使這種職務了。贖罪——那是靈魂企求着的最高的滿足,它藉此可以有把握同上帝合而爲一,這是人類最深刻和最內在的東西,現在卻用一種最外在、最輕浮的方式來舉行——就是,衹要金錢就能夠買到;而且所以要出售"贖罪"的目的,不過是藉此得到揮霍的資財(409—410頁)。……(馬丁)路德否認了教會的權威,而提出《聖經》和人類精神的證實來代替它。《聖經》成爲基督教會的基礎,這是一件非常重要的事實:每一個人都享有從《聖經》取得教訓的權力,能夠使他的良心遵照《聖經》行事(413頁)。"引自王造時譯,黑格爾著,《歷史哲學》,上海:上海書店出版社,2001(原著:George Wihelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*)。

③ 儘管明朝嚴禁民間海外經商活動,浙江舟山佛渡島的雙嶼港在16世紀時一度曾是東亞與西方貿易的重要港口,時所謂倭寇中許多人也出身於浙江福建沿海。如鄭成功之父鄭芝龍就是出身福建的海盜首領。即使朱舜水本人,爲復明籌資,亦曾在海外經商十數載,除與東亞、東南亞諸國商人經商之外,從其對當時西方人索求、産於東南亞的香料之熟悉來看,與西方商賈應也有接觸。浙東學派的興起,與南宋工商業相當發達的温州地區興起的永嘉事功學派頗爲相似。

④ 如朱舜水説:"明朝近來傳經,與古先大異,有習讀而無專門名家者,特取一時新説,爲作文之資耳;非所以爲詩也,不若春秋之必籍師傳也。至於晦翁之註,自當遵依。詩序等但可參考,不敢以古而戾今也。然看書貴得其大意,大意既得,傳註皆爲芻狗筌蹄。豈得泥定某人作何解,某人作何議也?"朱舜水,《答野節問三十一條》,收入朱謙之編,《朱舜水集》,上册,385頁。

## 三、伊藤仁齋與朱舜水之互動：

在仁齋學的形成過程中，給予仁齋積極影響的，是朱舜水。

——石田一良著，日本歷史學會編《伊藤仁齋》(字下横線爲原文所附)[1]

如前所述，丸山、貝拉等開創的以古學、國學中的理性思維資源解釋日本之現代化成功，對當時的學術界作出了新貢獻。唯其較突出的一個謎點是：德川初期社會盛行宋學，學者們都浸於理學、心學的學習，爲什麽唯獨這幾位古學創始人能翻然驚醒，慧眼金星般地猛然從一直所事的宋學中跳出，直奔古學？這方面的詳細過程，至今仍是盲點，不少學人爲之困惑，也影響到對東亞地區學統連貫性的認識。

若不究明山鹿素行、伊藤仁齋以及荻生徂徠何以突然從當時在日本如日中天的宋學轉向古學的原因，古學創始人的新生之學，似乎就成了無源之水。説來也有趣，這個祇要能站在縱觀當時東亞整個地區文明發展的基礎上，認真分析研究即能迎刃而解的問題，卻一直不受青睞。對通行遞減演繹法(deduction)邏輯思維的西方社會而言，原因説來也簡單得很：在中國尚未改革開放、没有建成現代化體制，而日本早已跨入西方工業化體系的那些年代，豈能讓人相信在中國傳統文化中有促成現代社會轉型的理性主義，其又怎會有影響日本朝向現代社會的傳統核心價值(韋伯稱之爲 ethic 的)？持此類觀念者，當年甚至在學界中也大有人在——不但筆者在東西方親身所歷，甚至襲韋伯治學法、以伊藤仁齋和荻生徂徠的思想來證明日本先進傳統價值的丸山真男也向世人舉證過"支那(丸山原文)歷史的停滯性與(在中國的)儒學"[2]。

自19世紀中葉起，皇權專制體制下的中國被迫急速進行現代社會轉型，一時困難重重，這也使得諸多近代日本人對中國人的看法大爲改觀——德川初期日人將儒學視爲普世學問、崇尚中國文化；而提倡脱亞入歐進入文明而聲名鵲起的福澤諭吉不但貶低中國人爲"支那人卑屈而不知恥"，還要謝絶亞

---

① 石田一良著，日本歷史學會編輯，《伊藤仁齋》，東京：吉川弘文館，1989，58頁。

② 丸山真男在其著《日本政治思想史研究》第一章、第一節中的標題。

細亞東方的惡友[①];就連20世紀初承襲東大美濃部教授反對天皇神格説的學者津田左右吉,也力圖徹底否定歷史上中國對日本的影響;研究中國學的名教授内藤湖南,對與中國人衣袖不經意的接觸也會表現出相當的不舒服[②]。

觀目前的日本學界,對仁齋從性理心學、佛學轉爲古學的思想變化之具體過程、以及對古學派起源之交代,明顯地仍有許多工作要做[③]。欣見的是,近年來,在西方卻開始有人注意到此問題。

1998年,英文版對伊藤仁齋《語孟字義》的詮釋一書出版後[④],英國學者麥克穆倫(McMullen)在撰寫的書評中質疑該書未能交代影響伊藤仁齋從宋學轉向古學原因之所在。麥克穆倫並試舉明朝的羅欽順(1465—1547)爲一追蹤線索[⑤]。變化的形勢,更多維的思考,影響着人們的想法[⑥];麥克穆倫的質疑,顯示出其立於更大視野觀察與思考的學術背景。

筆者前已陳述,思想的啓蒙與傳播,並非一定直接師出某人,並非一定要親自聆聽某人以傳,纔可爲真正實據。西方文藝復興以及近代西方有關政治

---

① 1885年3月16日《時事新 報》載福沢諭吉社論中語。原文見(retrieved on April 6, 2010, at): http://www.jca.apc.org/kyoukasyo_saiban/datua2.html

② 見津田左右吉,《道家思想展開》,東京: 岩波書店,1939;津田左右吉,《シナ思想と日本》,東京: 岩波書店,1938;以及津田左右吉,《神代史の研究》,東京: 岩波書店,1923。

另黄俊傑還指出,認可並强調中國文化的先進性的名學者内藤湖南,在中國旅遊時"平常與中國人擦肩而過,衣袖相觸亦覺不快(内藤湖南,《燕山楚水》,收入《内藤湖南全集》,第2卷,東京: 築摩書房,1969—1976,75頁),也難脱當時日本流俗。黄因之認爲内藤湖南此觀念,"對中國與中國人仍難掩其鄙夷之情。"見: 黄俊傑,《"東亞儒學"如何可能?》,收入黄俊傑,《東亞儒學: 經典與詮釋的辯證》,第2章,29—56頁。)

有關明治維新以後日本社會對中國之認識,近期中文論著可參考野村浩一著,張學鋒譯,《近代日本的中國認識》,北京: 中央編譯出版社,1999;以及陳建廷、石之瑜著,《中日合群? 日本知識界論争"中國崛起"的近代源流》,臺北: 臺灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關系教學與研究中心,2007。

③ 如1974年版、高柳光壽、竹内理三編,《角川日本史辭典》(東京: 角川書店),以及1997年版、朝尾直弘等編,《角川新版日本史辭典》(東京: 角川書店)中的"伊藤仁齋"條對爲何仁齋獨起古義學,均一字未提。

④ John Allen Tucker, *Ito Jinsai' s Gomo jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan*, Leiden: Brill,.1998.

⑤ I. J. McMullen, "Ito Jinsai and the Meanings of Words," *Monumenta Nipponica* vol. 54, No. 4 (1999), pp. 509—520.

⑥ 2009年7月,《杭州師範大學學報》(第四期) 載荒木龍太郎著,錢明、鐘瑩譯,《朱舜水與明末思想》一文,亦是此方面之努力。全文8頁,荒木在文中結論是舜水相當尊重朱子學精神。此文亦可見於互聯網(retrieved on May 9, 2010, at): www.plm.org.hk/e_book/xz-14838.pdf

體制建設的啓蒙者們，並非是直接聆聽過亞里士多德教導的弟子；世人可能也找不到伊藤仁齋、山鹿素行親筆書寫的、有關朱舜水對他們治學影響的遺文。相反地，荻生徂徠不遺餘力地譴責伊藤仁齋的觀點，而本居宣長一邊鈔寫荻生徂徠文章以爲其詮釋日本本國古典之醒世名言，一邊卻還大力批判荻生徂徠呢！

有關伊藤仁齋從信奉宋學轉至直讀先秦儒家經典，其思想具體之變化，學界通過其文章進行的對比研究已有許多，恕此不一枚舉，探追仁齋轉向古學之源，學界中還是有人付出努力的。由於伊藤仁齋從未面晤朱舜水，也没有發現倆人之間直接的書信往來，相關舜水對仁齋事學之影響，主要是通過舜水與其武士弟子、柳州藩士安東守約（省庵，1622—1701）、以及省庵與仁齋間極有限的殘存信件來解讀的。如1960年代至1970年代以不同宗教間對話而聞名於日本的神父斯貝（Joseph John Spae），曾於1948年在中國出版了英文版的《伊藤仁齋：德川時代的哲學家、教育家和漢學家》，稱其未發現伊藤仁齋給安東省庵寫過信。斯貝神父並根據仁齋當時與另一名學者貝原益軒某日共席時，相互連話都不講而認爲仁齋處世超然，當然斯貝有關仁齋轉爲古學源頭之探，最終也不得而知[①]。此外，此領域的中日著述雖也有數篇，力度與深度明顯還差火候。在新的原始文獻問世前（目前可説機會相當渺茫），似頗難再考出新證。雖然相關直接文獻極爲有限，但理清朱舜水與日本古學之創起，涉及東亞儒學發展關連與傳播途徑，影響到審視東亞地區知識分子受世界航海經商時代開始之衝擊而對學問的目的以及對政治思考之新現象，意義重大，故在有限的第一手資料上，參考諸必要相關素材，排比對照，盡力還原

① 斯貝此段相關原文爲："Yet, to judge from Jinsai's works, these men, with the exception of Ansai, might as well have belonged to another planet. Jinsai's extreme aloofness is exemplified by his refusal to answer Ogiu Sorai's (荻生徂徠 1666—1728) letters. When he met Ekken (貝原益軒 Kaibara Ekken, 1630—1714) at the house of a Kyoto notable, Jinsai did not even speak to him. It is even more surprising that he should have corresponded with Ando Seian(安東省庵 1622—1701) in order to congratulate him on his generosity towards the Ming refugee, Chu Sun-shui (朱舜水 1600—1682) and yet never have met this Kyoto philosopher." Quoted from: Joseph John Spae, *Itô Jinsai: a Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period*, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1967, pp. 8—9. 此書最早於1948年由私立北平輔仁大學出版。

史實,仍是學人應面對之挑戰[1]。

有關朱舜水在中國已與同志辦“昌古社”,事古學,已在前文交代,且明末學者以直讀六經,重新審視政治體制之主張,在中國不僅影響到維新派的梁啓超等人;在政治專制壓抑下的清代學者埋頭鑽研古籍之考證,則體現了在當時政治大環境下相當有限的努力。

筆者數次對舜水與仁齋遺文進行過對比,發現轉爲古學後的仁齋主要觀點、行文、甚至一些用詞都與舜水接近;而在同時期的日本學者中、持如此觀點以及行文如此與舜水相近的,除山鹿素行之外,無出其右。此外,對先賢學者中肯定仁齋學風受舜水影響之説,覺得具體實證上需進一步推進,尤其是仁齋轉向古學的時間以及在該時段之舉措,是可實證舜水與仁齋學風變化關聯之關鍵[2]。不過,徜若朱舜水當時不拘外因而破釜沉舟地答應仁齋易地作其門人的話(見下文,所引舜水原文中有“至若門人之稱,恐非所宜”語),卻真可省去百年來學界在這方面的反復費時費工之勞。下面借此篇幅,據殘存史料,努力在還原事件時間的基礎上,進一步澄清尚不透明的史實[3]。

### (一)仁齋轉向古學之時期

我們先來看仁齋回顧自己何時轉爲古學的。

> 予自十六七歲,深好宋儒之學。尊信近思録、性理大全等書。手之口之,目熱心惟,晝夜不輟然曉通,略有所得。於是著前面三論(筆者註:太極論、性善論、心學原論),自以爲無赧於宋諸老先生。

---

① 近年相關著作有童長義,《從十七世紀中日交流情勢看朱舜水與日本古學派》,164—186頁。

② 水户舜水弟子及彰考館史員以及梁啓超先後都編寫過朱舜水年譜。梁啓超在年譜1662年條内,言:“安東守約欲介伊藤誠修來見,先生數書止之。”(梁啓超,《朱舜水年譜》,收入朱謙之編,《朱舜水集》,下册,697頁);近來徐興慶發表的《朱舜水先生年譜》(收入徐興慶,《朱舜水集補遺》,270頁)以及林俊宏“朱舜水在日本的活動簡表”(收入林俊宏,《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》,臺北:秀威資訊,2004,58頁)均隨此説。不過筆者認爲與以上日期應有不同,詳見後述。

③ 寫到此,筆者鳴謝徐興慶在日本柳川古文書館等費心收集、與朱謙之《朱舜水集》校對後編注出版的《朱舜水集補遺》,對此領域研究之推動功不可没,筆者對伊藤仁齋與舜水關係再細審,也受惠於該著所蒐集之資料。筆者曾在1995年費時半載餘,爲論文第一手資料奔走於水户諸圖書館(彰考館、茨城大學圖書城鄉土資料部、茨城縣立圖書館、茨城縣立歷史館)與東京(國會圖書館、東京大學史料編纂所等)間,回校後,時大學院長Willard P. Gingerich見筆者之蒐集,以其自身經歷,勸筆者將文獻整理出版,後見其時英文界興趣索然,時以一介學生經濟之力又難行之,終作罷。

其後三十七八歲,始覺明鏡止水之旨非是。漸漸類推,要之實理,要之實際,釁隙百出。而及讀語孟二書,明白端的,殆若逢舊相識矣。心中歡喜,不可言喻焉。顧視舊學,若將誤一生。①

仁齋晚年時告訴了後人他在學問上轉向直讀先秦經典的時間,雖然没有具體挑明爲何轉向讀《論語》、《孟子》二書的因由。

1662年(寛文二年)京都大地震的日期是5月2日。其後,仁齋從隱居處歸家,組織同志,立"同志會籍申約",共同學習。如前所述,從仁齋所寫的申約中"性即天命,命即天理"詞語可知,時仁齋所學仍有佛理並宋儒學。同志會每月舉行三次,會員按歲數排座。每次推一人做會長,仁齋出"策問"或"論題"以試諸生。討論會在向"歷代聖賢道統圖"行禮後開始②,從當時仁齋及衆人所事之學(即在當時日本盛行之學)來看,會場所懸掛的"歷代聖賢道統圖"中當然應有二程、朱熹等人。

另觀寛文二三年間仁齋所作的"策問",也可見正心、存心佛儒語混雜在内。如"……且後儒者流,有平心之説。然《大學》、《孟子》,既有正心、存心之説,而無平心之名"之類③。

與山崎闇齋私塾一江之隔的仁齋同志會成立後,該會平等、民主的討論學風,逐漸吸引了外來的有心志學者。片岡宗純就是在這種情勢下,在同志會成立後的第二年春天出現在學習討論會中的④。這個新來的青年所事之學不但與同志會的學子大異,與當時學界通行之學也完全不一樣。仁齋驚詫:"予觀其爲人也,言語有序,進退有度。雍容閒雅,大非向四方遊學之士比。

---

① 伊藤仁齋,《讀予舊稿》,收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》,295頁。

② 見石田一良,《伊藤仁齋》,45頁。自仁齋轉古學後,《歷代聖賢道統圖》换成了孔子像。仁齋在晚年回憶道,在作《同志會籍申約》的那年,還作了道統圖,並反省説:"道統圖近世儒倣宗派圖而所作,非聖人之意也。若禪家的傳,是私天下之道,而爲一家之物者也(伊藤仁齋,《童子問》,卷之下,第二十九章),引自加藤仁平,《伊東仁齋の學問と教育》,東京:目黑書店,1940,39頁。

③ 伊藤誠修,《策問》,收入伊藤仁齋著,伊藤長胤編,《古學先生文集》,卷5,《策問類》。載於三宅正彦編,伊藤仁齋著,伊藤長胤編,《古學先生詩文集》,94—106頁。

④ 筆者細對所搜資料,認爲片岡宗純到同志會是在1663年。依據如下:1)1662年京都大地震是在5月2日。震後仁齋還家,收拾穩定之後,才開私塾、設同志會;2)仁齋《送片岡宗純還柳州序》中有"片岡去春訪余處",而當時東亞社會均按農曆計日,春爲1至3月,5月已出春;3)1662年寫的《同志會籍申約》中還有性理之類語言;4)對比其他相關文獻(詳見後述),也不應1663年後。(轉下頁)

予疑之,曰其性然乎? 將由其所學乎?"[①]

對片岡宗純另眼相看的仁齋,迫不急待地尋問爲何其學大大異於此地他人。宗純據實答道,他從學於同(柳州)藩的安東省庵先生,宗純並應仁齋請求,展示了其師安東省庵所寫的十多篇文章。

仁齋大喜,"執而閲之,則皆出入經術,根據義禮,鑿鑿有意味,繇嘆曰,生之可觀者,因此而已矣。"[②]對學術不抱門户之見,真心事學的仁齋,在内心受到相當大衝擊的同時,也非常高興得以見識到真正事學的學友:"又自喜曰,吾前所欲得而觀之者,則此人也。而其師省庵又得中華真儒爲之師,則柳川生之蘭田合浦,而非假求之洛市焉者也。……今之俗者皆知貴醫,而不知貴儒。其知爲學者,亦皆爲醫之計而已。"[③]

仁齋此思,並非突發奇想,而是早有前因。仁齋早就已聽説安東省庵的盛名,也知道省庵已成爲朱舜水門生從朱問學,仁齋自己也曾打算離家到長崎,從學於朱舜水,但最後卻因家事無法離開而不得不暫時中斷此念[④]。雖然,仁齋舍醫而文要將其所學醫治社會之疾的初衷並未改變。

安東省庵的文章,給了仁齋非常重要的啓示。這就是所謂學、所謂學習

---

(接上頁)有關片岡宗純出現在同志會,有與筆者意見相同的,也有相左的。如石田一良認爲是在1663年;近著童長義認爲是在1662年。但兩者均未示舉證。下將兩者根據抄此以爲參考對照。

石田一良的依據是仁齋寫的《與片岡宗純書》(請見後詳述)。他説:"(筆者註:伊藤仁齋)寛文二年に門戸を開いて諸生を教授し、同志會を設け、三年の春それらの同志と五経を會読し始めたが、その中に柳州の片岡宗純という者がいた。"見《與片岡宗純書》,引自:石田一良著,《伊藤仁齋》,59頁。

童長義説:"當他(筆者註:指伊藤仁齋)在1662年夏從遁世修禅法解脱,返家開塾授徒時有一位柳州(今日本南部福岡地區旁)片岡宗純上京遊學……"引自:童長義,《從十七世紀中日交流情勢看朱舜水與日本古學派》,171頁。

① 伊藤仁齋,《送片岡宗純還柳州序》,原文收入伊藤仁齋著、伊藤東涯編,《古學先生文集》,卷1,(1727年版),收入:三宅正彦編,伊藤仁齋著、伊藤長胤編,《古學先生詩文集》,19頁。

②《送片岡宗純還柳州序》。

③《送片岡宗純還柳州序》。

④ 仁齋欲從學朱舜水,是在聽説"中華真儒"朱舜水於1659年被准許定居在長崎後。詳見後引伊藤仁齋給安東省庵的信。

心得及議論，應直接“出入經術，根據義禮”[1]，而不是將後人冗長的對經術之詮釋與註解當作學習對象。

此後，片岡宗純一定會將全部所攜其師文章，轉給仁齋閱覽，也會將這一情況報告給自己的業師安東省庵；並會盡可能將被舜水批改過的其師省庵的文章、甚至舜水文章之鈔件，寄送至京都伊藤處；而此時的安東省庵，經舜水數年間的耳提面命及對其文章之批改，也早以不再全心鑽入受佛學影響的心學，而轉向講究實學、面嚮諸家的儒學。（省庵因仕於柳州藩主，又將微薄的歲入一半贈舜水爲養[2]，而難從今福岡縣南部所在地的柳州常去長崎，故與舜水聚少別多，甚至當暮年的舜水極思省庵，請其前往江户一聚時，省庵困於公私，竟未成行。省庵之學，不同於伊藤仁齋，更不同於水户諸仕者，其中有須服務於本藩藩務之要因）[3]。

自此，仁齋對久仰的“中華真儒”朱舜水以及其弟子安東省庵之學問，通過片岡宗純，開始有了實際接觸；仁齋的著文傳到省庵處，省庵也致函仁齋，除論學問道之外，内容中還應有因仁齊對宗純之關照向其表示感謝之意。仁

---

①《送片岡宗純還柳州序》。另，查諸研究文獻，知此文的重要性尚未還被學界廣泛注意（欣見童長義《從十七世紀中日交流情勢看朱舜水與日本古學派》中已録相關部分），現將此信主要部分鈔録於下，以爲諸學賢卓參：“柳州片岡宗純生，以去年春來游京師。嘗舍剌訪予廬。予觀其爲人也，言語有序，進退有度。雍容閒雅，大非向四方遊學之士比。予疑之，曰其性然乎，將由其所學乎。因款其所學，則曰，嘗學於同滬安東省庵先生者，而又出其師文十數首而示之。執而閱之，則皆出人經術，根據義禮，鑿鑿有意味，繇嘆曰，生之可觀者，因此而已矣。又自喜曰，吾前所欲得而觀之者，則此人也。而其師省庵又得中華真儒爲之師，則柳川生之蘭田合浦，而非假求之洛市焉者也。……今之俗者皆知貴醫，而不知貴儒。其知爲學者，亦皆爲醫之計而已。吾嘗十五六歲時，好學，始有志於古先聖賢之道。然而親戚朋友以儒之不售，皆曰爲醫利矣。然吾耳若不聞而不應。……（片岡）今又以疾告歸，生之言曰，病瘥將復來。吾亦欲生之以歸，而所聞於其師者，教之於我，故於其往，不爲之贈，而爲之請。”

② 江村北海在1771年出版的《日本詩史》中説，省庵侍柳川侯，歲禄二百石，舜水受聘水户藩，歲禄五百石。江村北海，《日本詩史》，收入關儀一郎編，《近世儒家史料》，中册，東京：飯塚書房，1976，35頁。

③ 先説“仕”字在水户之用。德川光國對其藩士説，士僅以武爲業爲愚，須文武雙全，士即爲仕。安東省庵早年同該時代日本極多數學人一樣，初視宋學爲儒學正學。曾著《性理提要》、《理學抄要》以及《初學心法》。（三著收於安東省庵著，《省庵先生遺集》1—11卷，復刻版，福岡縣柳州市：安東省庵顯彰會，1971。（公立）柳州古文書館還將該館藏的、包括安東省庵的遺文的文獻編輯爲《安東家史料目録》。欲知更多相關信息的學人利用以下因特網地址查詢：http://www.city.yanagawa.fukuoka.jp/rekishi/kobun/gaiyou.html

齋也爲找到志同道合之學友,雀喜不已①。

次年(1664),片岡宗純因病回柳州休養,伊藤仁齋依依不捨,作《送片岡宗純還柳州序》,並在書尾謙虚並懇切地寫道:"吾亦欲生之以歸,而所聞於其師者,教之於我,故於其往不爲之贈而爲之請。"②

片岡宗純歸鄉前後,一個事件的發生,引起了仁齋學問、學業以及舜水學問之推廣和其個人生活的巨大變化。

### (二)求教於舜水的仁齋及倆人間的互動

1664年農曆五月,德川"御三家"之一的水户藩主——德川光國懷聘請朱舜水之意,在得到幕府最高權力中樞的首肯下,命家臣小宅生順道長崎,面見朱舜水,問學談事,以證舜水學問,並兼請教③。

---

① 伊藤仁齋在給安東省庵的書狀中曾寫道:"……兹遠賜函教,存録不肖,無我之仁,樂取之美。備顯言詞之表,至感之感。足以觀度越一世萬萬。志同道合,古之所罕,揚善成美,亦今世所乏。"見伊藤仁齋《答安東省庵書》,收入:伊藤東涯,《古學先生文集》,卷1,京兆:玉樹堂、享保丁酉年(1717),28頁。(此書在日本國會議事堂圖書館古典籍資料室可閲,館藏編號爲:124　5　53)。

仁齋此信中未具年月日期,至於爲何筆者將此書狀定爲伊藤仁齋在這段時間所寫,並且是首次給安東省庵的信函,請見後文引用較多的同信内容以及筆者之分析。

②《送片岡宗純還柳州序》。

③ 朱舜水不諳日語會話,好在當時日本的識字者,都識漢文,朱以漢文與小宅生順溝通。小宅生順在長崎三月,主要使命就是瞭解朱舜水,與朱舜水溝通。筆談具體内容詳見小宅生順回江户後爲向藩主彙報所寫的《西遊手録》(收入水户彰考館員纂輯,《朱舜水記事纂録》)。此外,《舜水招聘問答記:義公と朱舜水との關係資料二》(編者不明,茨城縣立圖書館有此書,館藏編號爲:092-73-2)中也録有相關部分。徐興慶認爲《西遊手録》的"原本已在戰火中燒失"(見徐興慶,《新訂朱舜水集補遺》,79頁)。

幕府時已執行鎖國政策,甚至禁止國外的日本人回國。有關光國事先已獲幕府中樞首肯,林鵝峰有記録,見下。

小宅生順出發去長崎日期,存不同諸説。如木下英明曰:"寬文四年八月,光國派小宅生順去長崎。"(木下英明《舜水　朱之瑜》,收入《水户史學》第17號,1982年10月,51—52頁)(木下英明未在同文中舉出出處,本文筆者疑其從該文所引用林鵝峰寬文四年十一月遇小宅生順,去旅途所費日程後之推算。木下當然也應知寬文十一月小宅生順所寫的《西遊手録》)。

此涉及辨明僅存的幾封有關仁齋學問轉向期間至關重要的書狀日期,故雖烦瑣,允據現存原始文獻交代如下:

1)《水府系纂》載小宅生順在水户藩之户籍爲:"小宅生順。生順字安之,字坤德,號處齋,父重長仕本府。生順承應元年爲儒官,食二百石。"(抄自:水户彰考館員纂輯《水府三士小傳》之一《小宅生順》,收入水户彰考館員纂輯,《朱舜水記事纂録》。《水府系纂》爲水户藩諸武士系譜録。成於元禄十一年(1698),由佐野鄉成編寫完,以德川光國爲著者。内有目録2卷、正編92卷、附4卷。其中1、2、3、4卷記載朱舜水的弟子及師生等關係)(轉下頁)

此轟動當時長崎的事件，使在京都的仁齋也迅即得知①。當然片岡宗純也會在第一時間從其師安東省庵那裡得到這個消息。隨即就有了伊藤仁齋那封爲學界所關注的、給安東省庵的書狀（以下幾篇原始文件不易蒐集，抄主要部分，既爲諸賢研究參考，也爲本文論據）：

僕本州野之鄙人，材質譾劣，爲世所棄。杜門掃軌，漠然度日。近歲以來，偶有一二同志，相共討論，特出望外矣。詎意以燕雀之志，適與鴻鵠同。上冒高明之聽不虞之譽，在僕最當深耻之甚也。兹遠賜函教，存

---

（接上頁）2）小宅生順於1644年農曆五月（寛文四年）被派到長崎一事，在佐野鄉成等編，德川光國著《水府系纂》卷一，"小宅生順"條（水户：彰考館，1698年[水户市的茨城縣立歷史館有此書印本]）中記録道："（寛文）四年甲辰閏五月，爲赴長崎自歸化唐人中招聘文學之士，遣吟味役小林善左衛門勝澄、步行目附大石彦衛門先勝、同伴至長崎爲差，事畢歸。"（此段記録抄自：徐興慶，《朱舜水與東亞儒學發展》，收入《朱舜水與東亞文化傳播的世界》，94頁）。

3）《朱舜水記事纂録》中的《水府三士小傳》之一《小宅生順》另録有："寛文四年、生順年二十七，奉命至崎陽，與明人流寓者陳三官、陸方壺、釋獨立之徒筆語，遂得朱舜水。"此書爲後世彰考館員編纂。

4）查清水正健《增補水户の文籍》中當時水户藩士户籍，未見遣吟味役小林善左衛門勝澄、步行目附大石彦衛門先勝，可能二人級别太低，未被收入此文籍中。（清水正健，《增補水户の文籍》，水户：水户の學風普及會，昭和九）

5）小宅生順在《西遊手録》結尾處自述爲："予今年承君命，西遊紫陽長崎，棲遲三月，公務之暇，汎交蕃客，以慾得異聞……。寛文甲辰十一月十七日　宅順坤德父書之。"

6）林鵝峰在《國史館日記》寛文四年（1664）十一月二十九日條記録道："……三宅生順待席，此主人（卜幽）門第，而同事水户君也。今秋蒙君命赴長崎遇華人朱之瑜筆談……。水户君聞其名，使保宗雪密告廐橋羽林有招之志，故使順往遇之。"

7）當時在長崎的通譯潁川入德（陳入德）曰："朱先生之事、近日東方宗叔（本書筆者註：指德川光圀）命小宅生順到長崎探其行動學問、亦常至其寓、終日筆談而無阻誤、來意盡是快足、朱公亦稱此人爲臺兄之亞也。次日生順至政所謂鎮公曰，'朱公博學鴻儒文章高古、體貌莊嚴、可法可則、吾儒中第一人也。'弟亦至政所，鎮公謂予曰，昨江户生順所言朱儒者之爲人，與入德前言相合，吾始慰矣。又問柳川省庵可到崎否？江户亦聞其名也。謹此怖悃、不盡所言。1664年桂月六日　啓上　大文宗省翁仁兄安東老先生至契　通家教下弟入德頓首拜"（潁川入德，《潁川入德寄安東省庵書》，收入：《安東省庵家藏名賢詩文鈔》卷下。收入：徐興慶《朱舜水集補遺》，112頁）

當時從江户到長崎要一個多月，五月出發的小宅生順一行，約六月上旬到長崎。因隨行二人爲武士，小宅生順時年27歲，路上所費時間較一般可能更短。一行在三月後的九月上、中旬前後離開長崎先由海路上京都，然後經陸路，十月或十一月初回到江户水户藩邸。小憩後，整理筆記（《西遊手録》），向德川光國彙報等。

筆者另須說明的是：1664年農曆閏月應爲六月，即同年應有兩個六月，閏月六月之前是正常六月，同年共有十三個月。

① 説此事轟動當時長崎，可考朱舜水、當時學者以及在長崎通事所留遺文。石田一良猜想是安東省庵通知了仁齋。見石田一良，《伊藤仁齋》，60頁。

録不肖,無我之仁,樂取之美。備顯言詞之表,至感之感。足以觀度越一世萬萬。志同道合,古之所罕,揚善成美,亦今世所乏。僕於臺下,平生未有一日之雅,何千里神交。若合符節耶,從今教翰往來,商榷今古,心期寄之筆札,此僕固所深冀也。……

然若僕者學無真師,家無書籍。臆度之見,詎敢言學。徒有進取之意,猶無爲已之實。尚不鄙我,當屢奉簡記,就正於有道焉。

兹及聞盛命,稍自覺從前芥蒂已釋然於胸中矣。何幸如之。

承聞明國大儒越中朱先生,躬懷不帝秦之義,來止於長崎,臺下忽執弟子禮,師事之。且不蓄妻子,不恤衣服食,奉廩禄之半,以作留師之計。其志道之高,行義之潔,非不待文王而興者,豈能然乎(中略)。

儻若先生之道、得大行於兹土、則雖後來之化、萬萬於今、實臺下之力也、豈不偉哉!豈不偉哉!

僕嘗聞仙槎著於長崎,竊欲摳衣相從於門下。然以人子之孝,不可航海遠游,遂不果往(中略)(筆者註:請見下文解釋此句意)。嗣欲附宗純弟處上狀(筆者註:在京都的宗純,初寄信給安東時,伊藤想附上),又深耻文采鄙拙,濡滯到於今矣。千萬悵惘。

聞先生(本書筆者註:朱舜水)近以親藩之招,將赴於武城,僕又欲竢侍養有人,往從先生於武城,不知先生許之否。若獲爲僕言之於先生,實大幸也。至懇至懇。大抵此事非有真實朋友爲之經營,决難成就。然若臺下素以篤志力行,直受鄒魯的傳,惟僕欲自承日月之末光,以補既往之蹉跎。無謂我昏闇而舍我,幸甚。

僕姓伊藤,名維貞。讀書之室名曰誠修。自料兩地千里、風聞相久、恐姓名錯亂、迷於尊聽、故謹此附聞。

……會宗純弟,以疾歸往。肅裁以復,不勝縷縷。[①]

現存此書函,不見具署日期,但筆者綜合參考彼時其他文獻,分析得出:

1. 此信當寫於1664年夏,原因據右:(1) 小宅生順該年5月被派往長崎,此時朱舜水仍在長崎;(2) 片岡宗純此年從經京都返回柳州(伊藤仁齋後另有





① 伊藤仁齋,《答安東省庵書》,收入伊藤東涯,《古學先生文集》,卷1,(1717年玉樹堂版),28—29頁。

書信給片岡宗純,其中有"去夏書已收"字樣);(3) 同年6月19日有舜水給安東省庵書,不欲仁齋次年隨其去江户水户藩邸;(4) 同年秋另見舜水給省庵書函中提到已見仁齋著文,並在之後的書函中提到給仁齋和片岡宗純批改文章了(詳細請另見後述)。此外,石田一良亦認爲此信寫於1664年(惜未列證據)①。與筆者此結論相左的,則認爲此信當寫於1662年(如梁啓超、徐興慶)②。

2. 從"僕嘗聞仙槎著於長崎,竊欲摳衣相從於門下。然以人子之孝,不可航海遠游,遂不果往"知,仁齋先年曾欲到長崎從師舜水,卻因要盡孝而事未成。仁齋爲家中長子,按彼時日本習俗,長子嗣家業(費正清等西方學者曾認爲此與西歐一樣的習俗,與封建體制有很大關係,迫使無産業的諸次子外出謀生,是促成日本現代化成功一因),但由於仁齋既不願順從父母之命從醫,對從商的家業也興趣索然,一心衹想讀聖人書,所以其家業最後傳給了其弟七左衛門。不幸的是七左衛門在1663年,即仁齋36歲時,此後仁齋必須承襲家業,而無法離京。

目前爲止的研究,都根據仁齋上述之言,判斷仁齋於1659年舜水被允許定居長崎時,打算到長崎從朱舜水事學,最終卻因家事未果。筆者則認爲1659年於仁齋,並無足以影響其去長崎的家事羈絆,且在長崎的舜水,其學問、知識、以及人品是過了幾年之後才被傳開、認可的,這可從舜水與安東省庵信中提到其初至長崎時屢受肖小之氣可證③。另一方面,仁齋在1664年的信中也説"欲竢侍養有人"之後,跟從舜水到江户;考慮到其家中實際情況,仁齋的言下之意,應是下決心先要將家業安排好,使雙親及祖業無後顧之慢吧!

生性敦厚的省庵④收此信後,即將仁齋之請求並仁齋部分著作,轉於舜

① 石田一良,《伊藤仁齋》,55頁。

② 梁啓超"朱舜水年譜"1664年條中有:"安東守約(省庵)欲介伊藤誠修(仁齋)來見,先生數書止之(梁啓超,《朱舜水年譜》,收入朱謙之,《朱舜水集》,下册,697頁);"徐興慶《朱舜水先生相關年表》中1662年條内有:"安東省庵欲介當時日本古義學之創始者伊藤仁齋見先生,先生因所學不同,寄書止之(徐興慶,《新訂朱舜水集補遺》,365頁);"以及徐興慶編注,《朱舜水集補遺》,270頁)。1662年説,未見梁啓超之論據,徐説可能從梁説所致。

③ 如石田一良,《伊藤仁齋》,59頁;梁啓超,"朱舜水年譜";以及徐興慶,"朱舜水先生相關年表"。

④ 省庵生性敦厚,可從諸時人對其評論、其辦同志會講學授課方式、以及其與書函中可知悉。如角田簡録道:"物徂徠……或問太宰春臺曰,伊藤仁齋如何人。春臺曰,觀其貌也恭,聽其言也從,君子人也。"角田簡,《近世叢語》(共8卷2册),卷4,文政十一(1828),17頁。

水。舜水爲之困惑，同年(1664)6月19日作答如下[1]：

……將養身子平安自然有好處。揣摩語氣是言江户之事也。以愚意料之亦是明年光景，禮意殷勤懇摯，如此不佞之榮悴行使止厄，賢契不啻自身之事而迫切更倍之參之，故一一奉聞，不少拘忌也。

伊藤誠修貴國之翹楚，頗有見解。賢契歆然不足，大爲推重，虚心好賢，此更賢契美德。然賢契豈遂出其下、評駁數端、言言中窾，聞之自應心服。昔有良工能於棘端刻沐猴，耳目口鼻宛然，毛髮咸具，此天下古今之巧匠也。若使不佞目炫玄黄忽然得此，則必抵之爲砂礫矣。即使不佞明見其耳目口鼻宛然，毛髮咸具，不佞亦必抵之爲砂礫。何也？工雖巧，無益於世用也。彼之所謂道，自非不佞之道也。

不佞之道，不用則卷而自藏耳。萬一世能大用之，能使子孝臣忠、時和年登、政治還醇、風物歸厚、絶不區區争鬭於口角之間。宋儒辨析毫，終不曾做得一事，況又於其屋下架屋哉。

如果聞其欲來、賢契幸急作書止之、若一成聚訟，便紛然多事矣。此是貴國絶大関頭，萬勿視爲泛泛也。其人年幾何矣？世間淳誠謙厚，更有如賢契者一人否？不獨貴國，即中國亦在所必無也。果若來，不佞當以中朝之處徐鉉者處之，必不與之較長絜短也。

---

① 此信尾署有六月十九日字樣，由於與此函述事相關的其他相關文獻日期已可確定，且此函又示出大致時間輪廓(如舜水已見仁齋文章以及安東省庵對仁齋文章的批語；舜水還在長崎，米已告罄問次右衛門可否作緣；首欠那段話，又極有可能談的是水户聘請之事)，故祇要在1664年及1665年之間定下其中的一年就可以了。但，也有難度。在於：

1) 舜水1665年6月19日是否在長崎？據《江府江御差下囚人差添一件留》遺文揭示，當時押解犯人從長崎到江户，約1400公里的路途須34日(長崎純心大學長崎學研究所編，《江府江御差下囚人差添一件留／德川幕府刑罪大秘録》，長崎：長崎純心大學，2003)，每日均步行41公里已相當快。另可擇水路，但需視有無可利用之風(風向)、風速而定，一般先從西日本的長崎步行到東日本的大阪，再候風乘船。此要素再加上舜水在6月19日信函中説尚需稻米度日，故此函寫於1665年的可能性可被排除。

2) 此函所署日期有無可能抄錯？而將“八”字誤植爲“六”？此疑源自對小宅生順受藩主光國之命在長崎時日之確認。筆者曾致函柳川古文書館，該館白石直樹氏2010年3月2日復函，肯定日期未錯，筆者再問白石氏是據該館所編《安東家史料目録》復答，還是據原始文獻復答(筆者持《安東家史料目録》，日期是6月19日)，白氏未再復，筆者因未見原版，仍願存疑。

3) 小宅生順出發日期有諸説，筆者鑒比後從《水户系纂》説。因該檔案爲藩府行政官方按年月記録府内之要事，權威性强。

六右衛門昨日方過寓、又云明日回柳川，製棺事不及矣。……目下米已盡，未知次右衛門可作緣否。如可、即當就之，幸賢契速速示知爲望。

六月十九日燈下草　瑜生頓首　安東省庵賢契知己①

就信中内容來看，舜水已見到仁齋著文，也見到其門生安東省庵應仁齋"尚不鄙我，當屢奉簡記，就正於有道焉"之請，對仁齋著作"評駁數端"之作，並得到舜水"言言中窽，(伊藤仁齋)聞之自應心服"的讚語。這是因爲，就舜水看來，此時其所見仁齋之諸文，是以宋儒性理心學"辯析毫"之法，在文字上做工夫，其所稱道，有如在"其屋下架屋"，多此一舉，與舜水所倡之道，南轅北轍！

舜水婉拒仁齋從其事學，與其一貫做法似大相徑庭。筆者分析，多半是特殊情勢下的事出有因。其一，日方各地人士鑒於幕府鎖國政策，輕易不敢與在長崎的舜水接觸，即便接觸，舜水也需向長崎最高行政官稟報(證據見下)，此時又在非常時期，仁齋以一民間人士來舜水處求學，恐會帶來意外的政治糾葛；其二，舜水在閲讀了仁齋的文章後，除了擔心在京都已有聲名的仁齋所學與自己差距甚大之外，對仁齋人品的不了解而難免躊躇以及時機上的尷尬也是重要原因。一介避難外僑，即便以大儒之聲名被千里之外的德川光國聘請爲師，其又從未見過光國，怎會背其最執著之禮儀，攜一從未謀面，志同(事儒學)學殊(性理心學加佛教影響)的異地學者入江户水户藩邸寄住？與此相反，舜水當時堅持將跟隨其僅數月事學的、由肥前小城藩主鍋島直能所託付的少年下川三省帶到江户水户藩邸，倒頗能説明其並不拒學者的另一面，更且連小宅生順日後也成了舜水門生之一。

以舜水自己的話來説，其要省庵婉拒仁齋的理由在於：

伊藤誠修學識文品，爲貴國之白眉，然所學與不佞有異。不佞之學，木豆、瓦登、布、帛、菽、粟而已；伊藤之學，則彫文、刻鏤、錦綉、纂組也。

---

① 朱舜水，《朱舜水寄安東省庵書》，收入徐興慶編注，《朱舜水集補遺》，臺灣：學生書局，1992，231—232頁。原文現館藏於日本九州歷史資料館柳川古文書館。

未必相合，一也。且不佞居於此地，人地則甚輕而聲價則甚重。京華人士不敢輕與相接，即有書來，亦當稟明黑川公，其爲煩瑣二也。此間人情多好自高，稍有學識，猶且岸然；如此淹貫，豈更求益？且不佞亦不能有益之，三也。[①]

這封信，伊藤仁齋一定也見到了，仁齋不但理解舜水的想法與難處，在學風上自此也認同、響應並提倡舜水學以爲日用的思想（見本章前述）。此後，仁齋同安東省庵的聯繫相互間的學問切磋，也藉此開展起來。

下函是現今僅存的、仁齋"答安東省庵"二函中的另一函：

連領累幅、教言既荷不遣。又欲付僕以聖賢之事業、何敢當之、何敢當之。僕拜書後欲即裁答、忽罹微恙、荏苒旬月、嗣以應接無暇。不覺遲留。殊睽初志矣。

夫先王之道、禮樂之用爲急。而禮之節文最爲難明。況非德之與位兼備者、決難措議於其間。故孔子曰、雖有其位、苟無其德、不敢作禮樂焉。雖有其德、苟無其位、亦不敢作禮樂焉。此乃所謂禮也。後之儒者不然、躬處匹夫、而自當有位者之教、吾不知其何說、其意必謂吾固有德可以制禮矣。又必謂不答、此即禮乃壞矣。而不知禮之大本、既已缺然矣。此非老蘇所謂亂與僭與散者耶。

然僕竊自以謂準古酌古、自爲一家之禮焉。則可若欲爲天下定其禮、則不可此真僞公私之辨。最不可不察焉。若孔子之喪、公西赤爲志、子張之喪、公明之義爲志。則自爲一家之禮而行之者也。若諸家禮範、則欲爲天下定其禮而制之者也。其事雖是、而其心實胥壞矣。

來書曰、不斟酌、則拘泥不通、妄損益、則僭踰有罪。夫禮固不益損益、而弊必易至拘泥。然拘泥不通、其罪小矣。越禮躐節、其罪大矣。不若先以古禮爲之本、而至於其不可通者、則或減或闕、別用時俗之所宜。耳目之所安者，臨時參酌之，稍可也。苟有好禮之士而欲有爲焉，則自有

① 朱舜水，《與安東守約書二十五首》第十二首，收入朱謙之編，《朱舜水集》，上册，162頁。此信應寫於1664年秋，因不但提到舜水所居長崎行政官黑川，還有"前江口到柳州見賢契……"字樣。

文公家禮、儀禮通解在。就此斟酌可也。奚依自製爲,惟禮經廣博殆若入海取寶,初學之士,遽難得通。

僕嘗慾倣魏鄭公類次禮,採摭上自尚書三禮,下至春秋内外傳暨荀子等書,凡一切係於禮者,薈萃彙輯,立門分部,附以漢唐註疏諸儒論議,脈絡相通意義明白,使其前足以有所考,後足以有所傳。而其損益斟酌。自付之於後學者自擇焉。庶乎當自無僭踰有罪之失而亦免拘泥不通之病矣。然徒有其志、而力未能也。若天假我於年、方自成一家之書、略爲行禮、者之津梁、不知能成否乎。

……僕近爲諸生略讀周易,嘗以謂程傳從孔子,而宗義理者也。本義(筆者註:爲朱熹所著《周易本義》),從文王周公,而主卜筮者也。二家皆各有其理,而不可相無。然而六經皆夫子之手,而爲萬世斯道之權衡焉。則本義之理,慭實簡當。固可自得文王周公之舊。然於開物成務之道,則不若程傳之該盛浹洽爲直得夫子之心也。……故僕於道理則以程傳爲主,於文義則以本義爲主。兩者並行,而庶幾得於先儒歸一之旨矣。

聞台臺亦曾講《易》,不知當時講究如何。謹玆併附,以求正於左右。

片岡宗純學進否。其人甚明敏可喜,未教曰,必不爲下喬木,而入於幽谷,甚慰甚慰。……

頃一書生來、僕語之曰、讀書如淘砂、取金必也擇其善者而從之可也。蓋自非聖人外,必有一長,則有一短。若專主一家之説,則必先得其短,而遺其長。此不可不知也。其人不心肯,退而謂僕爲從新建之學者。甚可笑。語所謂不可與言而與之言,失言。實僕之過也。大抵非有大氣魄,有大力量,不爲言句所転者,決難與論君子之大道也。

不知何日合併一處、共論平生之所蘊、儻若議論文字、有可受用者,勿悋示及。薰沐以待。[①]

此函也是在片岡宗純離開仁齋處後所寫,我們從信中可知:(1)仁齋將其文章送給安東省庵以望指正並望省庵能送上其文章以學;(2)當時仁齋還未徹底轉向"古學",學習先秦經典仍是通過程朱著作,且其長子東涯也持此

① 伊藤仁齋,《答安東省庵書》,收入《古學先生文集》,卷一。

識[①];(3) 此時的仁齋已清楚"六經皆夫子之手,而爲萬世斯道之權衡";"書如淘砂、取金必也擇其善者而從之可也。蓋自非聖人外,必有一長,則有一短。若專主一家之説,則必先得其短,而遺其長。此不可不知也"的道理。

朱舜水批閲仁齋的著述,此後也現於相關往來書函中。

1664年10月3日,在復安東省庵9月23日的信中,朱舜水提到其將安東省庵轉來請求批閲的伊藤仁齋文章送還:"來稿及問二經、伊藤集奉壁。"[②]

是冬,朱舜水在寄給安東省庵的信函中,又及仁齋:

> 初四日,江口氏附去書,諒已收到矣。聞著有伊藤集,敬菴記及〇〇三條。前者〇〇。敬齋箴俱收到矣。訓蒙集以〇字著之,而〇之以國字,誠爲兩便。可謂有識著書〇〇純爲名耳,然不得不近於名。惟文公家禮中評駁諸事,言之太早,俟不佞事有次序,或見或隱,然後暢言之。不佞亦欲考古合今,著此一書也。若使言字無害,不妨言之,但恐有識之士實難其人,非立廟設表爲住,彼徒臆決,未深省耳。將來一有横議者,與之辨不可,不與之辨不可,故須躊躇。
>
> 伊藤誠修是學者、闇齋又賓師於井上河内公。貴國文學之興、指日事也。若使二兄不〇自私自利之心、而以力興重學爲主、誠貴國千年奇會矣。然世人自私自利者實多、此道之興、未可期也。蓄髮之事、恐未必即遂。賢契之願、徒爲此〇耳。

---

① 此函(《答安東省庵書》)收入在《古學先生文集》卷一中。在信函後部東涯加註道:"右書係中年之作、故讀《易》。程傳朱義無所軒輊,然爲程傳直得夫子之心。後來定見已漸矣。至於文王、周公作《易》、夫子係十翼。則先秦已來。諸儒之臆料、要不足憑、此書中亦從其説。欲識定論、須參語孟子義云。長胤識"

② 朱舜水給安東省庵的復函爲(節録):"九月二十三同日到三書。……俟新鎮公行後則杜門不交一人,所有僮僕盡行遣去。……十月初三漏下二口書。瑜生頓首　安東省庵賢契知己　……來稿及問二經、伊藤集奉壁。"朱舜水,《朱舜水寄安東省庵書》,九州歷史資料館分館柳川古文館所藏原文,編號1237。收入:徐興慶編注,《朱舜水集補遺》,226—227頁。

將此函確定爲1664年之依據,源自對"新鎮公"(長崎奉行)在相關年間的敘任和辭任日期之確認。具體爲:黑川與兵衛正直(丹波守,慶安3年11月19日敘任,寬文四年十二月二十三日辭任);島田久太郎守政(出雲守,寬文二年[1662]五月一日敘任,舜水與其有書信);稻生七郎右衛門正倫(寬文五年三月十三日敘任,舜水與其有書信);松平甚三郎隆見(寬文六年三月十九日敘任,不見舜水與其有信函)。故從中可知,舜水在此指的新鎮公,應是寬文五年三月十三日敘任的稻生七郎。(以上長崎奉行敘辭任人名、日期,源自:朝尾直弘等編,《ワイド版角川日本史辭典》,1288頁。)

穀價、久敬行時留有一票、後問其令兄亦未至。……米船至今未到，不知何故？

初六日，加賀守遣來一童子拜於門下，就此學問，看此童氣宇頗沈靜、頗似可教。姓名下川三省……[①]

自此，通過省庵，仁齋還有片岡宗純的論作不斷被送到舜水處，經舜水批改後再送還仁齋。石田一良則判斷爲是仁齋將文章送至舜水處，仰懇舜水批改的[②]。

仁齋的學風，在此期間有了根本的轉變。舜水爲之欣喜，在1665年春一封給安東省庵的信中，開始盛贊仁齋所學：

伊藤誠修兄《策問》[③]甚佳，較之舊年諸作，遂若天淵。儻由此而進之，竟成名筆，豈遜中國人才也、敬服敬服！

片岡宗順文雖未得肯綮，而語氣絶無蹇澀之病，大不類日本風味。少年又能力學，當大加獎進也。三詩不佳，且有大病，殊不如其文。

---

① 朱舜水，《朱舜水寄安東省庵書》，九州歷史資料館分館柳川古文館所藏原文，編號1231，收入徐興慶編注，《朱舜水集補遺》，224—225頁。

將此函確認爲1664年冬的依據爲舜水是在1664年冬受加賀守鍋島直能託付，收下川三省爲門生，下列二函可互證之。

1）朱舜水《與鍋島直能書三首》之一："去冬承命以下川三省見委，此子温厚淳謹，僕望其大有所就……時下以僕有水户上公之議，過於矜慎，欲呼令歸國，又云欲先攜往江左，……僕不敢遵奉。"（此函寫於1665年，舜水在長崎，去江户之前。信函收入《朱舜水集》，69頁。）

2）朱舜水《與下川三省書四首》第一："三月二十二邊，汝親戚至道榮（住長崎中國人）所，聖述貴國主待汝之恩，令汝卒學，云二三日内即到……。江户、水户上公及諸閣老之書皆到，通事日逐在此催促，若使一旦啓行，汝前後不及，汝自置汝身於何地也！思之思之。即凡汝有疾病，及今五十日，竟不遣一人通一信耶？汝尚可謂有知覺否？書到須星夜促裝前來，毋容再遲時刻也。汝丁母憂，本宜遣弔，因汝不報訃，故不便弔耳。……汝尚有志於學，即使衣服不備，赤體而來，猶勝於滿身華麗也。……"（此函寫於1665年，時舜水在長崎，急待出發去江户，催下川收信後星夜出發回長崎。該函收入朱謙之，《朱舜水集》，323—324頁）。遺憾的是，舜水給伊藤仁齋的這封信函中有幾個缺字："聞著有伊藤集、敬菴記及〇〇三條。"

② 石田一良，《伊藤仁齋》，64頁。

③ 如前所述，仁齋的《策問》被收入在《古學先生文集》卷之五中。東涯在《策問》卷末註道："自寬文辛丑（筆者註：1661年），至元禄丁丑，凡三十餘年，設問策諸生。其間學問早晚之異同，亦可概見矣。（長胤謹識）"抄自：吉川幸次郎、清水茂校註，《伊藤仁齋　伊藤東涯》，284頁。東涯此説，亦可旁證舜水對仁齋學問變化之讚語。

二兄作本不應批閲改竄，因賢契之言，遂不顧僭越耳。至若門人之稱，恐非所宜。好爲人師，古今通病，且恐世人未必復有安東省庵也。

三省回，竟無信息。聞其母已故，或爲此耳。諸再悉。①

仁齋此階段在學問上的新進努力，從下面給片岡宗純的信函可充分地看出。此信函也是現存仁齋給片岡宗純僅有的二封信函中的一封：

去夏所惠書及七月二十五日書，皆已達也。承貴恙已平復，何喜如之。……

僕從秋仲以來，舊病相尋，綿延不已，頃寖復常。以故久闕奉狀，恕督恕督。近讀何書，成何事。大凡初從學者，其進易。已知學者，其進難。至於通經能文，體段以具者，其進尤難。

僕嘗識善碁者，言對國手，受一二子者，其才已定，雖用一生之力，亦難進。使吾閑居屏處一二月，方進一子。

僕聞之喜甚得。吾所慾言者。要賢契於此討一其去路。大凡因循苟且，學者之大患。勇往奮發，進德之要路。不濯去舊見，奚以來新知。不能有打疑，奚以會大進。

……學者之患，多在於以先人之言爲是，不知所以自思焉。譬則戴襶襶子者（筆者注：襶襶子，凉笠也），惟視前面，左右上頭皆不見。若卸去之，則赫赫天日即在吾目中矣。自王侯大人以至布衣韋帶，一人必有一個襶襶子。子平生所讀書策、平生所守義禮、平生所務事業、平生所得功夫，皆爲吾頭上襶襶子。一卸去之，然後聖賢真實之指，自相撞着。此言唯可與賢契道，不可與他人道。……

若將《易》、《書》、《春秋》、《語》、《孟》、《庸》、《學》讀去讀來，不因注解，不論照應，從容體驗，深自熟於心焉。則其言皆若從吾口出，其理皆若從吾心生。而諸儒論説，皆在其後。然後方自知此言之不我欺也。勉哉。



① 朱舜水，《答安東守約三十首》第二十九首，收入朱謙之編，《朱舜水集》，頁194。

以此信結尾處的"三省回，竟無信息。聞其母已故，或爲此耳，"對照朱舜水《與下川三省書》四首中内容，可知此信應寫於1665年春。

五經會讀，今已及周易。衆推僕進講。既至坤之文言。林宗孝、濱田敬庵屢相會討論，每恨賢契不在。……聞賢契以明春又來於京師，若各爲吴下阿蒙，亦可深愧焉。①

## 結語

以上諸述，可證當時仁齋的學問方向，正轉向直學儒家經典，以通過理解、解讀並詮釋原典，直接從原作吸取精神營養。之後的仁齋學風，如本章第一節所述，定位在究明六經之古義。仁齋爲明六經而先攻《孟子》和他稱爲"最上至極宇宙第一書"②的《論語》，盡其畢生精力。研究成果終成《論語古義》（十卷）和《孟子古義》（七卷），以及《語孟字義》（二卷）。

仁齋、舜水最終未能謀面，但性格寬厚的仁齋對舜水敬仰之情一直没變。仁齋晚年時曾接到省庵弟子元簡的書函，説從水户返鄉途中要拜訪仁齋，仁齋爲此特地將家居掃除乾净坐等，最後卻因元簡須陪從藩主築前立花侯歸國未得空暇而失約，《伊藤仁齋》作者石田一良爲此替仁齋難過，嘆惜仁齋當時的失望之情即便幾百年後的今人也可感同身受③，筆者讀此，也忍不住掩卷。仁齋去世後，繼承父業的長子伊藤東涯與安東省庵家來往密切，東涯稱安東省庵如"父執"④，省庵的兒子仕學齋（守經、喜七郎、多記）也從柳州北上京都專門從學於東涯⑤。

仁齋的古學成就，學界多有著述，此不另贅。仁齋之後的徂徠，承仁齋事學方法論之衣缽，轉向以語言學（philology）方法明古人辭，藉以重釋古代六經

---

① 伊藤仁齋著，伊藤東涯編，《古學先生文集》，卷1，《與片岡宗純書》，收入三宅正彦編，伊藤仁齋著，伊藤長胤編，《古學先生詩文集》，33—34頁。

② 引自：吉川幸次郎，《仁齋東涯學案》，收入《日本思想大系33·伊藤仁齋·伊藤東涯》，610頁。

③ 省庵弟子元簡要拜訪仁齋而未果一事，出自龜井伸明校，伊藤梅宇著，《見聞談叢》，東京：岩波書店，1940，引自：石田一良，《伊藤仁齋》，64頁。

④ 伊藤東涯，《霞池省庵手柬敘》，收入朱謙之，《朱舜水集》，下册，782頁。

⑤ 日本柳川古文書館收藏了（館藏編號從488至547）數十件伊藤東涯和安東仕學齋之間的書函，其中不少爲仕學齋向東涯請教函。目録可見：柳川古文書館，《安東家史料目録》，柳川：九州歷史資料館分館柳川古文書館，1986，40—42頁。

原意而知聖人之古道。徂徠深明舜水學以經世致用、學以爲日用、人人皆可爲聖人之教誨，提出日本人人亦可至聖，倡禮儀及至社會大衆。後來的國學創始人賀茂真淵窮其生涯據古詞之古意詮釋《萬葉集》，並要其門生本居宣長盡畢生之力以古學派事學法攻釋《古事記》，在方法論上承傳古學派所爲，展現出了新意識形態的異曲衍生，對日後的政治思想發展意義重大[①]。

澄清朱舜水與伊藤仁齋在問學求思上的互動，是實證近現代東亞地區間思想發展與相互影響具體關聯的重要關樞之一。明末浙東學者，上承宋學之發展，受社會大動蕩之激勵而萌生出的對事學、政治體制的新反思，東入建政不久、問學正興的德川日本。日本古學學派也正是在此社會大背景下産生。其後，不但古學創始人伊藤仁齋和荻生徂徠的論學思想入華，受到中國思想界的重視；十九世紀中後期西方帝國主義在亞洲的擴張侵略，受社會達爾文主義影響，其思潮更被引入夾雜着國學、後期水户學説的日本激進民族主義之中，更影響到清末民初赴日的國人（如章太炎、梁啓超、孫中山等）。二十世紀初日本逐步墜向極端民族主義、法西斯深淵時，中國憲政運動失敗，也邁向了激烈的暴力革命，社會達爾文主義之流毒也體現在永遠不變的等級血統成份論。是故，重温明末清初東亞儒學者以是否反皇權專制（當時爲贊封建）、重禮樂，而絶非以人種優劣辨華夷（文明人與非文明人）之未竟努力，在現代民族主義思潮这一西方舶來品仍盛而不衰的今日，何其重要！

## The goal of Ancient Learning in East Asian political development: the interaction between Zhu Shunshui and Ito Jinsai

**Abstract:** The significance of the Ancient Learning School appearing in the Tokugawa period is not limited in functional explanation by Maruyama Masao or in philosophical exploration by Joseph John Spae. The school was built to foster a better social order; and it developed the core Confucian principle of viewing man by his cultivation/civilization, not by race or degree in "social standing." Like

① 本居宣長從三十多歲起，至六十九歲（1789），完成《古事記傳》四十四卷。見城福勇，《本居宣長》，東京：吉川弘文館，1989，162—164頁。

other schools in the early Tokugawa period, one of the Ancient Learning School's greatest achievements was in the establishment of domestic studies; and it also became a direct major accelerant in the appearance of the National Learning School. Therefore, clarifying relations between Zhu Shunshui (teacher of the composers of *Great History of Japan*) and Ito Jinsai (primary founder of Ancient learning) can help us understand the development, movement of studies, and their impact on ideologies building in East Asia from the 17th century.

# 陳寅恪與德國的早期學術聯繫新證

陳懷宇

## 引　言

陳寅恪先生曾兩次留學德國，分别是1910—1912年、1921—1925年。但他早年留學時期與德國學術界的種種聯繫，學界瞭解並不多，僅張國剛先生撰文提示過寅恪先生在柏林的一些指導老師和學習科目的情況[①]。爾後陸揚先生在《泰東》(*Asia Major*)雜誌發表研究鳩摩羅什的長篇論文《解讀〈鳩摩羅什傳〉:兼談中國中古早期的佛教文化與史學》，引用諾貝爾(Johannes Nobel, 1887—1960)早期譯注的《高僧傳》中收録的《鳩摩羅什傳》時，注意到諾貝爾感謝陳寅恪幫他看了一些難度很高的段落，他提示這大約是寅恪影響西方學術最早的記録[②]。這個提示很重要，當時諾貝爾和寅恪都是柏林大學的梵文專業學生，同學之間互相切磋可見一斑。除了與梵文專業同學有直接交往，寅恪大概也和漢學專業的同學有一些來往，雖然没有直接證據，但可根據一些蛛絲馬跡推想當時的情況。

---

作者單位:美國亞利桑那州立大學歷史、哲學與宗教學院

① 張國剛,《陳寅恪留德時期柏林的漢學與印度學——關於陳寅恪先生治學道路的若干背景知識》,胡守爲主編,《陳寅恪與二十世紀中國學術》,杭州:浙江人民出版社,2000,210—220頁。

② Yang Lu, "Narrative and Historicity in the Buddhist Biographies of Early Medieval China: The Case of Kumarajiva," *Asia Major* vol. 17, no. 2 (2004), pp. 5—6. 中文本刊《中國學術》第23輯,2005,30—90頁。

其實,德文中有關寅恪之學術的記録還有一些,比如1931年艾伯華(Wolfram Eberhard)也在法蘭克福大學出版的《漢學》(*Sinica*)雜誌提示過寅恪有關華佗的文章。艾伯華1927年進入柏林大學研究院,隨福蘭閣(Otto Franke,1863—1946)學習漢學,1933年以研究漢代天文學的論文獲得博士學位;其同學包括白樂日(Balázs István, 1905—1963,後來常用Étienne Balázs)和衛德明(Hellmut Wilhelm, 1905—1990)。白樂日1923年進入柏林大學,1932年以研究唐代經濟史獲得博士學位,衛德明1932年以研究顧炎武的倫理思想獲得博士學位,兩位的論文均由福蘭閣指導。艾伯華進入柏林大學時,寅恪早已回清華任教,兩人在柏林未打照面。但白樂日和寅恪1923—1925年間均在柏林大學,或許兩人打過照面。不過,寅恪之學術在西文學術界的接受這個問題很大,需要做大量工作,不擬在此細説。

最近筆者又注意到一些寅恪與德國的早期學術聯繫,值得略作評説。這些學術聯繫主要體現在寅恪曾長期作爲德國東方學會會員與德國東方學界保持聯繫,也曾寄贈拓片給德國博物館。而寅恪與他同時代一起在柏林大學學習的同學之間或許也存在一些學術交流。

## 一、 陳寅恪與德國東方學會

20世紀初德文學術出版物中保存了若干提及寅恪的材料,值得我們留意,通過琢磨這些材料,可略知當時學界的一些形勢以及寅恪與德國學術界特別是東方學、漢學界的聯繫。

首先值得一説的是,寅恪在德國時積極參與學術活動,至少從1921年9月起即是德國東方學會會員[①],這一聯繫一直維持到他到清華國學研究院上任。1922年出版的《德國東方學會會刊》(*ZDMG*)在東方學會會員名單中列了寅恪的大名,會員號爲1888。當時他還是研究生,地址是柏林選侯大街中國

① 按,德國東方學會1845年成立於萊比錫,1847年開始出版會刊。美國東方學會成立於1842年,比德國東方學會成立早三年。法國亞洲學會成立最早,1822年成立;緊隨其後的是1824年成立的英國皇家亞洲學會。

使館[①]。1921年1月7日和9月30日東方學會在萊比錫開了兩次會,寅恪的老師吕德斯是德國東方學會副會長[②]。大概是因爲老師的緣故,他在1921年9月加入了東方學會,算是1921—1922年度會員。按照這種現代學會的慣例,會員加入學會需每年繳納會費維持會員身份,而加入學會之後將定期收到學會會刊、通訊以及召開年會的信息。所以只要參加這種學會成爲會員,便可以及時瞭解學術界同行的學術活動和學術進展。

在1923年出版的會刊中,寅恪地址變爲克訥塞貝克街22號[③]。這個地址業已爲張國剛先生揭示,在搬入這個地址之前,寅恪住在康德大街30號[④]。其實,克訥塞貝克街22號距離康德大街30號很近,只有不到五百米,其距離類似他在哈佛時期從麻省大道1134號搬到赭山街36號。看來没搬多遠。俞大維離開哈佛時,留給哈佛一個在柏林的地址,由中國使館轉信,這個地址在選

① *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (*ZDMG*) vol. 76 (1922), p. XXI; 原文爲 1888. Herr stud. phil. Yinkoh Tschen, Berlin, Kurfürstendamm, Chinesische Gesandtshaft. 學習印歐語言,在哲學學院。XIX頁記録1805號會員是吐火羅語學者Herr Prof. Dr. Emil Sieg (1866—1951), Göttingen, Herzberger Landstr. 52,這位和下面提到的Siegling都是吐火羅語學者,是季羨林的老師;20頁還有兩位同學值得留意:1850號會員Herr Gustav Haloun (1898—1951), 地址是Leipzig-Neureudnitz, Mühlstr. 10b, I. 他來自奥匈帝國,是捷克人,當時還是萊比錫大學的學生,畢業後任教于布拉格、哈勒、哥廷根、劍橋等大學; 1869號是林語堂, 地址是Leipzig, Bauhofstr.11。1886號是傳教士漢學家衛禮賢Herr Pfarrer Dr. Richard Wilhelm, Allg. Evgl. Missionsverein, Berlin W. 57, Pallasstr. 8. 再往後1888號便是寅恪。

② *ZDMG*, vol. 75 (1921), p. XIII; 吕德斯是Stellvertr. Vorsitzende, 地址是Berlin-Charlottenburg, Sybelstraße 19. 這裏距離寅恪的住址並不遠,步行十幾分鐘能到。按,*ZDMG* vol. 75 (1921), p. 16, 有幾位頗值得留意:勒柯克當時任柏林民俗學博物館館長,會員號爲1730, Herr Prof. Dr. Albert v. Le Coq, Kustos im Museum für Völkerkunde, Berlin-Dahlem, Humboldtstr. 25; 1737號是吐火羅語學者Wilhelm Siegling, 地址是Berlin-Friedenau, Offenbacherstr. 5; 1738號是F. W. K. Müller, 地址爲Berlin-Zehlendorf, Berlinerstr. 14。會長羅森(Friedrich Rosen, 1856—1935)是外交部長,東方學會會員號爲1735。這裏簡要介紹一下羅森。他雖然是外交部長,也是位學者,出身世家,父親是伊斯蘭學家,後投身外交事業,長期在中東出使,母親則來自英國的猶太學者家庭。他在萊比錫出生,但在耶路撒冷長大,所以從小學習德語、英語、阿拉伯語和土耳其語,後來在柏林、萊比錫、哥廷根、巴黎等地學習東方諸語言,1887年起在柏林大學教波斯語和烏爾都語。1890年因和柏大領導發生衝突,遂放棄教職進入外交界,也長期出使中東地區。1921年5月至10月擔任外交部長。所以《東方學會會刊》注明他是Staatsminister。1935年他病逝於北京。

③ *ZDMG* vol. 77 (1923), p. XIX, Herr stud. Phil. Yinkoh Tschen, Berlin, Knesebeckstr. 22b / Sander。1924年出版的78卷XXXIV頁記録2402號會員爲突厥回鶻學者葛瑪麗Frl. stud. sin. Annemarie von Gabain, Berlin SW 11, Hallesches Ufer, Nr. 24.

④ 見張國剛,《陳寅恪留德時期柏林的漢學與印度學》,211頁。

侯大街218號(Kurfürstendamm 218)。實際上,寅恪在克訥塞貝克大街的住址距離這裹只有區區八百米,步行十分鐘即可到達。寅恪住處距離柏林大學(今洪堡大學)約5.6公里,中間要經過蒂爾加藤公園,許多政府機構都設在此地。

1926年《德國東方學會會刊》卷80的115頁列出的會員名單中第二人爲寅恪,會員號1888,這個號碼從1921年至今未變,當時身份仍爲研究生,地址爲北京清華大學清華研究院[1]。有趣的是,同一頁第八人是Prof. Dr. UI,H.,會員號爲1552,地址爲仙台,東北帝國大學印度學系。這顯然是宇井伯壽(Ui Hakuju, 1882—1963)。此人曾在圖賓根及牛津大學留學,回國後任教東北帝國大學。另,同一頁倒數第二人爲瓦爾德施密特(1897—1985),地址爲柏林南部的施瓦茨霍夫伯格大街3號[2]。這位先生就是後來季羨林在哥廷根大學的老師。當時他剛以研究梵文寫本中的比丘尼戒在吕德斯指導下獲得博士學位。他和寅恪當時都是吕德斯的學生。瓦爾德施密特1924年獲博士學位,畢業後即在吕德斯推薦下受雇於柏林民俗學博物館,以便研究格倫威德爾和勒柯克從中亞獲得的古代遺物。前一頁(CXIV)記録有鈴木宗忠(Suzuki Munetada, 1881—1963),其會員號2234,地址爲仙台(東北帝大)比較宗教系[3]。他也是重要的佛教哲學和宗教學者[4],曾留學歐洲,和宇井伯壽一起編過《德格版西藏大藏經總目録》,甚至早在1933年即翻譯出版了迪爾凱姆的《自殺論》。同一頁還有泰戈爾(Tagore, Rabindranath, 1861—1941),會員號爲

---

① *ZDMG*, vol. 80, 1926, p. CXV; 原文爲Tschen Yinkoh, stud.phil. The Tsinghua Research Inst. Tsinghua Univ., Peking. 該卷88頁列出的1232號會員爲蘇俄東方學家巴托爾德,來自列寧格勒。92頁1529號會員爲美國印度學家愛哲頓,地址是賓夕法尼亞州。這説明愛哲頓當時還在賓夕法尼亞大學任教。1926年下半年他就搬到耶魯擔任塞利斯伯里講座教授。94頁2043號爲奥地利印度學家弗勞瓦爾納(Erich Frauwallner)。

② Waldschmidt, Ernst. Dr., 其地址爲Berlin-Lankwitz, Schwarzhofbergerstr. 3; 1921年《會刊》75卷XVI頁注他是cand. phil. 哲學學位候選人,地址爲Berlin N 58, Lychenerstr. 115 VI.

③ 1925年出版的*ZDMG*第79卷XXXIII頁記録2479號會員爲東北帝大的金倉圓照Yensho Kanakura, Sendai (Japan), z. Zt. Bonn a. Rh., Kaiserstr. 175. 當時住在波恩。他也是參與編輯《德格版西藏文大藏經總目録》的學者之一。

④ 寅恪撰寫《梁譯大乘起信論僞智愷序中之真史料》時翻檢了多種有關《大乘起信論》的日文論著,其中也包括鈴木宗忠、宇井伯壽的作品;見陳美延編,《陳寅恪先生遺墨》,廣州:嶺南美術出版社,2005,135—136頁。

2137[①]。以及英國印度事務部圖書館長湯瑪斯(F. W. Thomas, 1867—1956),其會員號爲1393。湯瑪斯在劍橋大學學習梵文和印度學,1898—1927年之間湯瑪斯在印度事務部圖書館任館員,主要負責保管斯坦因、霍恩雷從中亞帶回的古物以及聯繫英國本土以及歐洲大陸的相關研究人員,幫助整理這些古物。1927—1937年任牛津大學博登梵文講座教授。

1927年出版的《德國東方學會會刊》第81卷99頁將寅恪列入地址變更的會員名單,頭銜變爲教授,地址變爲清華學校[②]。因爲寅恪没有博士學位,所以没有按照德國的慣例稱之爲Prof. Dr. Yinkoh Tschen。前一年他的地址爲清華大學清華研究院,到了這裏就成了清華學校(Tsching Hua College),未知何故。實際上他就職單位的正式名稱爲清華學校研究院。同書100頁記録了著名的梵文學家洛伊曼(1859—1931)[③]。洛伊曼即是受霍恩雷委託研究他從新疆帶回來的于闐文寫本的學者。他原本出生在瑞士,曾遊學於日内瓦、蘇黎世、萊比錫和柏林,在萊比錫獲得印歐語言學博士學位,後來呆在柏林一段時間研究中亞寫本,之後到斯特拉斯堡大學任教至1919年,因爲一戰的原因,轉到弗萊堡,一直呆到去世。

綜上所述,我將這些重要的學者列出,乃是想讓讀者獲得一個參照系,讀者可瞭解寅恪身爲德國東方學會會員,到底與哪些國際同行屬於一個學術共同體。因爲寅恪作爲會員,能定期收到《德國東方學會會刊》,當然會看到這些名單,對這個圈子的學者有所瞭解。

另外,寅恪1927年曾捐贈三件碑銘拓片給柏林民俗學博物館,也附記於此。1927年出版的《柏林博物館》柏林"民俗學博物館"(Museum für Volkskunde)下第二條東亞部分提到一份禮物來自北京陳寅恪,系一個中國人給與的某不明寺院銘文的三件拓片[④]。不過寅恪的名字寫成Tschen Ying-koh,顯然寅字多了一個g。這個記録很簡略。民俗學博物館已於1999年改名爲德國民族學博物館,這些拓片如果没被二戰時盟軍的戰火摧毁的

① 據《吴宓日記》第二册197頁,泰戈爾曾於1920年12月5日赴哈佛演講,吴宓參加。

② *ZDMG*, vol. 81, 1927, p. xcix; 原文爲Herr Prof. Yinkoh Tschen, Peking, Tsching Hua College.

③ 其記録爲Prof. Dr. Ernst Leumann, Freiburg i/Br., Ludwigstr. 33.

④ Staatliche Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, *Berliner Museen* vol. 48, no. 4 (1927), p. 104.

話，可能還在。上文提到，格倫威德爾、勒柯克、瓦爾德施密特等人均在柏林民俗學博物館研究中亞古物，寅恪當時受業於呂德斯，想必當時亦常走訪這個博物館，因而建立聯繫，不然他不會捐贈拓片給該館。

## 二、陳寅恪、白樂日與現代唐史研究

最後，我也推測寅恪和他的同學白樂日有一些學術上的相互砥礪。從寅恪論著發表的時間表來看，他1931年發表一篇唐史論文《李唐氏族之推測》，1933年發表兩篇唐史論文，包括《連昌宫詞質疑》和《李唐氏族之推測後記》，到1935年，他連續發表了多篇有關唐史的重要文章，涉及民族（《李太白氏族之疑問》、《三論李唐氏族問題》）、政治（《李德裕貶死年月及歸葬傳説考辨》）、經濟（《元白詩中俸料錢問題》）、宗教（《武曌與佛教》）、文學（《韓愈與唐代小説》）等諸多議題。考慮到當時寅恪先生的考證文字篇幅都較短，而一篇論文發表週期也不長，應該可以推測他關注唐史不會早於1931年。從寅恪發表這些文字涉及的議題來看，他很注意政治與經濟、宗教之關係，而當時寅恪在柏林大學的學弟白樂日已在其博士論文中將政治、經濟和宗教倫理結合在一起考察唐代經濟史。除了議題之外，以方法和材料而言，白樂日的研究路數正是以韋伯之政治經濟學和宗教社會學爲理論依託來研究唐代經濟史，而他使用的材料，除了制度史、正史史料，也利用了少量詩文和敦煌文書。而這些史料之運用也是寅恪治唐史之特色所在。

寅恪早年因關注中亞史地，在未大量發表唐史論文之前，早已注意敦煌文書中的唐史史料。兹舉一例爲證，《陳垣往來書信集》載一封寅恪致陳垣書信，托陳垣在其所編《全唐文》、《全唐詩》索引中查三個大中時代的人名：王端章、陳元弘、左承珍①。這封信落款爲四月五日，故編者編在1930和1932年之間，或推測寫於1931年4月5日。從内容看似乎寅恪注意力轉向唐史，但稍微仔細看一下這幾個人名，可知其實際上出自敦煌出土的《張議潮變文》（見敦煌文書P 2692）："先去大中十載，大唐差册立回鶻使御史中丞王端章持節而赴單于，下有押衙陳元弘走至沙州界内，以游奕使佐承珍相見。"此處佐承珍應

---

① 陳智超編注，《陳垣來往書信集》，增訂本，北京：三聯書店，2010，397頁。

指寅恪所稱左承珍。故而可知寅恪彼時關注點仍在敦煌、中亞史事也，非正式轉向唐史。不過，這一段時間他在研習敦煌文書過程中，一定積累了相當多的唐史史料，爲後來鑽研唐代制度史打下堅實基礎。

寅恪上個世紀30年代不僅是因爲不甘逐隊隨人繼續做東方學，其轉向中古史研究或許也是來自白樂日1931—1932年所出版博士論文《唐代經濟史研究》[①]的刺激。白樂日的論文雖然是論述唐代財政史，但因爲他熟悉韋伯的著作，其論著涉及政治制度、軍事制度、民族關係、宗教文化等諸多方面，舉凡當時的政治制度發展、權力分配、府兵制度、寺院經濟、胡族移民，均有涉及。他的著作不僅特别强調了傳統史籍中的制度史書如《唐六典》、《通典》、《唐會要》、《唐律疏議》的重要性[②]，還引用了翟林奈(Lionel Giles, 1875—1958)的敦煌經濟社會文書研究，堪稱是現代唐史研究的開山奠基之作。正如李雪濤指出的，白樂日將其研究所用的原始資料分爲"同時代的原典"如《唐律疏議》、《唐六典》、《通典》、《元和郡縣誌》等，以及"之後的原典"如《舊唐書》、《新唐書》、《唐會要》、《資治通鑒》、《文獻通考》等兩類，顯然受到德國史學對史料認識的影響，很有意思[③]。

白樂日1905年生於匈牙利布達佩斯，1923年入柏林大學，跟福蘭閣念書，1925—1926年去巴黎留學，接待導師是馬伯樂(Henri Maspero, 1882—1945)。1932年2月15日獲得博士學位，之後短期任教布拉格大學，後因納粹佔領捷克，不得已在1935年移民法國，但作爲一位在德國拿到學位的匈牙利移民，他在法國並不順利，一直未能獲得穩定的學術位置。1940年德國入侵法國之後，他和妻子躲到法國南部鄉下，以種地和養鵝爲生。1945—1948年他在當地天主教學校教英文和德文。1948年才回巴黎。他一開始參與了《1400年前的中國制度史》的研究計劃，陸續寫了一系列研究東漢至六朝思想

---

① Balázs István, "Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit, 618—906," *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* vol. 34 (Berlin, 1931), pp. 1—92; vol. 35 (1932), pp. 1—73; vol. 36 (1933), pp. 1—62. Beiträge意爲貢獻，可稱爲論文集，或論叢，或論集等等，這裏以研究稱之。

② Balázs István, "Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit, 618—906," p. 7.

③ 李雪濤撰文介紹了白樂日在德國的學術經歷和成就，特别提示了白樂日博士論文的基本内容、規模和學術取向，頗爲明瞭；見《作爲德國漢學家的白樂日》，閻純德主編，《漢學研究》第12集，北京：學苑出版社，2010，360—367頁。

與制度變化的論著,特別討論了玄學的興起和發展。1949年他進入國立科研中心,開始研究中古經濟社會史。1953—1954年他刊佈了《隋書食貨志》的法文譯注,此書獲得儒蓮漢學獎。1955年布羅代爾(Fernand Braudel, 1902—1985)在高等實驗學院第六部開展中國研究課題才請白樂日加盟①。他請白樂日草擬了宋史研究計畫,試圖獲得洛克菲勒基金會資助,但未獲成功。不過白樂日得以和布羅代爾合作,留在高等實驗學院開展學術研究②。

也許因爲白樂日的論著大多以德文、法文發表,加上他的作品偏重論述,而非考證,在法國漢學中屬於另類,不屬於伯希和學術傳統的譜系之中③,至少就中國學界而言,研究國際漢學的學者似乎注意他的人不多。在法國,高等實驗學院於2002年5月組織了白樂日學術研討會,重新檢視白樂日的學術成就④。他的老師福蘭閣早年在弗萊堡學習歷史和比較語言學,1884年轉到哥廷根大學研究院隨基爾豪恩(Franz Kielhorn)學習梵文,論文寫吠陀《式叉論》。他同時也學習了法律和中文。1888—1901年在德國駐大清公使館任翻譯,其間廣泛遊歷了中國、蒙古、朝鮮半島和日本。1902—1907年在德國任記者,專門寫有關亞洲的消息報導,並同時任大清駐德國公使館顧問。1910年他擔任漢堡大學首任漢學教授。1923年他轉到柏林大學任漢學教授,到他

---

① Paul Demiéville, "Étienne Balazs (1905—1963)," *T' oung Pao* Second Series Vol. 51, Livr. 2/3 (1964), pp. 247—261. 據這篇訃文,白樂日早年曾醉心於哲學和音樂,後來與同樣逃到倫敦的匈牙利作曲家Matyàs Sieber(1905—1960)成爲好友。

② 參見 Françoise Aubin, "In-troduction à la série I, 'Histoire et institutions,'" in ***Études** Song: In Memoriam Étienne Balazs*, series I, pt. 1, ed. by Françoise Aubin, Paris: Mouton, 1970, pp. 23—24; Christian de Pee, "Cycles of Cathay: Sinology, Philology, and History of the Song Dynasty (960—1279) in the United States," *Fragments: Interdisciplinary Approaches to the Study of Ancient and Medieval Pasts* vol. 2 (2012), pp. 42—43.

③ 實際上,白樂日對傳統漢學之瑣碎頗多批評,可以說伯希和代表的是類似漢儒之章句小儒、破碎大道式漢學,而白樂日的漢學更像宋代儒學,關注大問題、大趨勢。白樂日對傳統漢學之批評見於他給費正清主編的《中國思想與制度》一書的書評,Review: *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank, Comparative Studies of Cultures and Civilizations, Chicago: University of Chicago Press, 1957, in *Journal of Asian Studies* Vol. 19, No. 3 (May, 1960), pp. 321—325, 批評見321頁。

④ 這次會議的主要論文後來結集出版,見 Pierre-Étienne Will et Isabelle Ang ed., *Actualité D' Étienne Balazs (1905—1963), Témoignages et réflexions pour un centenaire*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2010; 而其中一篇另行刊出的重要論文是 Harriet T. Zurndorfer, "Not Bound to China: Étienne Balazs, Fernand Braudel and the Politics of the Study of Chinese History in Post-War France," *Past and Present* 185 (November, 2004), pp. 189—221.

1931年退休之前,指導了很多學生,其中包括他的兒子傅吾康(Wolfgang Franke, 1912—2007)和艾伯華(Wolfram Eberhard, 1909—1988)、衛德明(Hellmut Wilhelm, 1905—1990)、白樂日。他認爲白樂日關於唐代經濟史的博士論文最爲傑出,而白樂日是他最傑出的學生[①]。

考慮到寅恪1921—1925年在柏大留學,可推知白樂日和寅恪1923—1925年在柏林大學這段時間顯然可以算是同學,當時梵文和漢學都列爲東方學。不過,没有證據表明寅恪曾出席福蘭閣的課堂。聽過福蘭閣講課的其他中國學生則頗有幾個,比如蔣復璁、俞大維、姚從吾等[②]。1932年6月2日胡適被選爲普魯士科學院通訊院士,實際上是因爲柏林大學福蘭閣教授的提名[③]。

福蘭閣從印歐比較語言學轉向漢學,其實他的弟子西門華德也是如此。西門華德是寅恪兩度在柏林大學留學的同學,其治學經歷和寅恪有約略相似之處,且寅恪在致友人書信之中對其治學特色有一些評價,值得一提。西門1911—1914年在柏林大學學習羅曼語和古典語文學,1920年發表博士論文,討論薩洛尼卡的猶太—西班牙方言(Judaeo-Spanish dialect)的特點。1921年作爲圖書館員服務於基爾大學。1922年回到柏林大學擔任圖書館員,同時在福蘭閣指導下學習漢學,也同時教書。1932—1933年他曾作爲交換館員到北京圖書館訪問。隨着納粹上臺,1934年他的教師證書被撤消,1935年他的圖書館員職務也被終止。他被迫於1936年逃往英格蘭,在倫敦大學亞非學院落腳,從講師一直做到教授(1936—1960),1960年退休[④],1961年獲不列顛帝國

① 福蘭閣在東亞旅行日記見Otto Franke, "*Sagt an, ihr fremden Lande*" *Ostasienreisen. Tagebücher und Fotografien (1888—1901)*, Hrsg. von Renata Fu-sheng Franke und Wolfgang Franke, Sankt Augustin: Nettetal, 2009; 李雪濤對這本書作了介紹,見《耳聞、目見、足踐——福蘭閣的東亞旅行日記散論》,《文景》2010年10月號,56—61頁;《行萬里路,讀萬卷書——漢學家福蘭閣的東亞旅行日記》(上、下),《讀書》2010年7月、8月號,105—111頁,100—107頁。

② 有關姚隨福蘭閣學習史學的討論,見Q. Edward Wang, *Inventing China Through History: The May Fourth Approach to Historiography*, Albany: State University of New York Press, 2001, pp. 92—96.

③ W. Schüler, "Hu Shi und die Preußische Akademie der Wissenschaften," *Ostasiatische Rundschau* no. 19, 1932, pp. 398—399; 李雪濤,《不做一隻不舞之鶴——有關胡適獲普魯士科學院通訊院士的幾份史料》,《萬象》2011年第5期,36—55頁。

④ 他退休之後,其漢學教授位置由杜希德(Denis Twitchett)接任,直至1968年杜希德轉往劍橋。

司令勳章(CBE)。之後,又到多倫多大學、澳洲國立大學做訪問教授[①]。1964—1975年西門還擔任《泰東》(*Asia Major*)雜誌主編[②],1967—1970年任英國語文學會會長,1976—1981年任英國皇家亞洲學會榮譽副會長。

寅恪去哈佛之前,1910—1912年曾留學柏林大學,後來1921—1925年再度留學柏林大學,實際上都和西門華德有交集。第一次留學柏林大學期間他是否和西門曾有接觸不得而知,但第二次在柏林大學期間肯定見過西門,因爲當時西門在柏大圖書館負責漢學藏書。他在1934年3月6日給沈兼士的信中議論了西門的學問,這個議論正是在西門訪華之後。他説,"德人西門,據高本漢字典,以考西藏語,便略有發明。西門中國學問至淺,而所以能有少少成績者,其人素治印歐比較語言學,故於推測語根分化之問題,較有經驗故耳。"[③]作爲一位飽讀四部書的中國學者,寅恪固然對西門漢學造詣不以爲然,但他仍佩服西門的印歐比較語言學訓練。這裏所説的西門的研究大概指西門1930年出版的《藏漢語比較辭彙集》[④],此書出版後高本漢發表長篇書評對其進行了批評[⑤]。

白樂日起初的興趣是中國思想和哲學,特別是六朝時期的道教和佛教,研究過范縝的《神滅論》,這一點業已爲戴密微(Paul Demiéville, 1894—1979)指出。僅以專業興趣而言,當時如果他沒有和同在柏大學習的寅恪同學交流那是很奇怪的事。但很快福蘭閣指點他注意韋伯的著作,關注世界宗教之經濟倫理。他的博士論文出版於1931年,沒有隻言片語提及寅恪,所以我們不

---

① C. R. Bawden, "Professor Emeritus Walter Simon," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* Vol. 36, No. 2, In Honour of Walter Simon (1973), pp. 221—223.

② 1975年英國受經濟危機影響,大學經費緊縮,此雜誌被迫終止出版,直至1988年才在杜希德努力下在普林斯頓大學重新恢復出版,並將雜誌的出版重點確定爲中國。

③ 原載《沈兼士學術論文集》附録,收入《陳寅恪集·書信集》,北京:三聯書店,2001,171—172頁。

④ Walter Simon, *Tibetisch-chinesische Wortgleiehungen: Ein Versuch*, Berlin: W. De Gruyter, 1930; 這之前他發表了討論中國古音的專著:Walter Simon, "Zur Rekonstruktion der altchinesischen Endconsonanten," *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* Vol. 30, 1927—1928, pp. 147—167; Vol. 31, 1928—1929, pp. 157—204.

⑤ Bernhard Karlgren, "Tibetan and Chinese," *T'oung Pao* vol. 28, no. 1—5 (1931), pp. 25—70. 後來馮蒸也進行了評論和分析,見馮蒸,《漢藏語比較研究的原則與方法:西門華德〈藏漢語比較辭彙集〉評析》,《詞典研究叢刊》10,成都:四川辭書出版社,1989,177—203頁。

清楚是否他在寫作論文過程中得到過寅恪的幫助[①]。他深受韋伯影響，對宗教與經濟、政治、官僚制興趣頗爲濃厚。後來移民法國之後，與布羅代爾關係密切。他認爲宋代承前啓後，堪稱中國近代之開端。法國後來研究宋史的學者很多均受其影響，法國學界出版的《宋史研究叢書》也以紀念他爲名(Études Song in memoriam Étienne Balazs)[②]。

白樂日甚至可以説是整個西方現代唐宋史研究的奠基人，他不但影響了後來西文學界最重要的唐史學者杜希德(Denis C. Twitchett, 1925—2006)先生，也曾指導到歐洲留學的美國學者芮沃壽(Arthur F. Wright, 1913—1976)。杜希德在1965年給白樂日所著《傳統中國的政治理論與管理現實》一書的序中説他是歐洲中國現代研究之父[③]。杜希德雖然是哈隆(Gustav Haloun)的學生[④]，但上個世紀五六十年代一直注重唐代經濟史研究，基本上是受白樂日影響，研究的主題都是推進早年白樂日《唐代經濟史》一書涉及過的問題，他的著作主要包括《倫敦大學亞非學院學報》、《泰東》、《東方經濟社會史學刊》等雜誌上的一系列論文以及《唐代的財政管理》一書[⑤]，這些論著大多寫於上個世紀五六十年代。杜希德與芮沃壽兩人合作編輯了英文學界早期最重要的唐史論文集《唐代面面觀》[⑥]。而芮沃壽本人也出版了專著《隋代》(*The Sui Dynasty*)一書。這些著作的出現均可以看做是白樂日學術影響造成的結果。總之白樂日對歐美唐宋史研究影響極其深遠，類似於寅恪對中國唐宋史研究的影響。

---

① 據吴學昭，《吴宓與陳寅恪》，北京：清華大學出版社，1992，78頁，1931年吴宓曾訪問英國，遇到馬伯樂，但後者並不知道寅恪此人，令吴宓大感驚訝。

② 參見蘭克利的文章 Christian Lamouroux, "Balazs ou l' actualité de la sinologie," in Pierre-Étienne Will et Isabelle Ang ed. *Actualité D' Étienne Balazs (1905—1963), Témoignages et réflexions pour un centenaire*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 2010, pp. 75—84, 以及 Claude Chevaleyre 所編輯的白樂日論著目録。

③ 原文爲 the father of modern studies of China in Europe.

④ 哈隆是捷克人，原本在萊比錫學習漢學，畢業後到哥廷根大學任教。納粹上臺後，哈隆移居英國，任劍橋漢學教授。有關他的學術經歷以及和中國學者的交往，見朱玉麒，《古斯塔夫·哈隆與劍橋漢學》，《國際漢學研究通訊》第三期，北京：北京大學出版社，2011，261—310頁。

⑤ 此書即 *Financial Administration under the Tang Dynasty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

⑥ Arthur F. Wright and Denis Twitchett eds., *Perspectives on the T' ang*, New Haven: Yale University Press, 1973.

# 餘 論

很遺憾的是，目前白樂日留下的文獻中尚未發現任何他和寅恪交往的直接證據。白樂日進入柏林大學時年僅18歲，27歲即獲得博士學位。寅恪比他大15歲，要説寅恪在學術上受他影響，恐怕難以置信。但白樂日强於方法，特别是韋伯的經濟學、社會學理論，寅恪熟諳中古史史料，他們都注意到有關唐史研究中史志材料的重要，因此兩人互通有無一起討論並非不可能。從後來寅恪反對中研院給於福蘭閣通訊研究員榮譽一事來看，他對福蘭閣的學問肯定是不佩服的。這和寅恪本人的學術取向重視語文學和史料學有關，在寅恪看來，福蘭閣雖然是19世紀末20世紀初德國漢學的開拓者，其學問並不精。實際上，高本漢即批評福蘭閣翻譯的《左傳》犯了一些簡單、基本的錯誤。但福蘭閣寫過中國通史，大格局頗有一些可取之處[①]。白樂日對自己的老師福蘭閣較爲尊重，其論文中多處徵引福蘭閣的論述。但白樂日在漢學上的真正貢獻甚至超過了福蘭閣，那又是另一回事了。

寅恪雖然在40年代出版了奠基性的隋唐政治史研究兩稿，即《隋唐制度淵源略論稿》和《唐代政治史述論稿》，但白樂日和他老師馬伯樂所著《古代中國之歷史與制度》一書隋唐部分並未徵引[②]。此書六朝以前部分馬伯樂在1945年去世前已完成，白樂日1947年開始接着寫中古以及晚期部分，此書實際完成於1955年。此書徵引著作大多爲西文，包括沙畹、伯希和、福蘭閣、夏德、戴何都、艾伯華、魏特夫等歐洲漢學家的著作，以及日本學者的英文作品，如加藤繁、高楠順次郎、塚本善隆、水野清一、長廣敏雄等，也引用了當時漢學新秀周一良、楊聯陞、陳觀勝、蒲立本、薛愛華、芮沃壽、杜希德等人的英文著

---

① 福蘭閣出版了五卷本《中國政權史》(*Geschichte des Chinesischen Reiches*, 1930, 1936, 1937, 1948, 1952)。他雖然在1943年已完成第四、五卷，1944年寫了第四卷的前言，但1946年去世了，未能看到第四、五卷的出版。這部大書是按照典型德國傳統政治史寫的中國通史，不過全書將中國政權史看成是一個不斷變化的歷史過程，與當時歐洲人傳統上認爲中國是一個停滯的帝國看法不同。這是歐洲有史以來最有雄心的一部中國史，正文部分即達1633頁，注釋728頁，索引302頁，全書長達2563頁。其詳盡評價見 O. Berkelbach van der Sprenkel, "Franke's *Geschichte des Chinesischen Reiches*," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* Vol. 18, No. 2 (1956), pp. 312—321。

② 即 *Histoire et institutions de la Chine ancienne*, Paris, 1967；馬伯樂和白樂日在世時此書尚未出版，後來由戴密微修訂出版。

作，幾乎很少提及中、日文二手資料，只偶爾提到鄭振鐸《中國文學史》、日野開三郎的藩鎮研究。儘管馬伯樂、白樂日寫作此書時，寅恪之史學成就已讓其獲得一些英美學界榮譽[①]，但寅恪的著作並不容易讀懂，也許是當時流傳不廣的原因。

當時極少的西方漢學家，甚至包括所謂世界漢學中心巴黎的漢學家，會較爲重視中國學者的著作，而熟悉中國學者著作的西方學者，不過伯希和、艾伯華等數人而已。這一局面到現在仍未有根本性的改變，只有第一流的西方學者才會注意中國當代學者用中文出版的學術貢獻。一方面可能是一些漢學家眼界有問題，有時是西方中心主義作祟，有時是學術取向的問題；另一方面也有些漢學家能力和精力有限，畢竟處理大量一手材料之外，再處理大量二手材料並非易事。

## New Perspectives on Chen Yinke and German Oriental Studies in Early Twentieth Century

**Abstract:** This paper explores some new materials on Chen Yinke' s connections with German scholarly community in early twentieth century. Drawing upon the records in early publications of German Oriental Society, in the first part of this paper it reveals that Chen was active as a member of German Oriental Society in 1921—1927 and he was familiar with his fellow members' scholarship through this professional organization. This paper also examines how Chen has moved around with the city of Berlin and how he could have been connected with other Chinese and German scholars. In the second part, this paper addresses the possible link between Chen' s scholarly turn to Tang history and Chen' s classmate Étienne Balazs' s early scholarship on Tang economic history. In analyzing the subject, issues, sources, and approaches in Balazs' s doctoral dissertation, this

① 寅恪1944年被選爲英國學術院外籍通訊院士，見拙撰《1944年陳寅恪當選英國學術院通訊院士始末》，《東方早報·上海書評》，2012年2月26日；1947年他又當選美國東方學會外籍榮譽會員、英國皇家亞洲學會榮譽會員，見拙撰《1947年陳寅恪當選美國東方學會榮譽會員始末》，《東方早報·上海書評》2012年6月17日。

paper suggests that Chen has been aware of this trend of the Tang history in Balazs's scholarship and also was inspired by Balazs. In doing so, this paper has attempted to shed new light on the reason why in 1930s Chen dramatically shied away from the classical oriental studies and turned to the study of Tang history.

# 文獻天地

# 唐鈔本《翰苑》殘卷考正*

童　嶺

## 引言：積石摩崖的古碑

"武牙而上，秀疏烏翼，以傍臨壘。"

——這是甘肅臨夏張思温，1963年盛夏與閻文儒等氏一同録記的《唐張楚金摩崖碑》之殘句[①]。張思温留意裒輯所寓目之當地漢唐碑版佚籍，其著《積石録》"甲編"收此《唐張楚金摩崖碑》，注碑在"永靖炳靈寺石窟"，且云當時已"第剥蝕太甚，不能施拓"。雖然文字殘缺不全，然初唐駢文跌宕起伏之美，亦可窺見一斑。

碑所記大抵乃唐儀鳳年間與吐蕃之戰事。時爲唐、吐蕃大非川之戰(670)後八年，唐軍主帥李敬玄於儀鳳三年(678)九月，再次將兵十八萬與吐蕃將論欽陵戰於青海之上，失敗。有賴左領軍員外將軍黑齒常之(三韓之百

作者單位：南京大學域外漢籍研究所

* 本文係2010年度國家社科基金青年項目"域外漢籍與六朝隋唐文學綜合研究"(10CZW037)成果之一。初稿曾經在2011年11月4日，宣讀於"第二屆東亞漢文文獻整理研究國際研討會"(臺北大學主辦)。得到評議人楊果霖副教授的指正。楊果霖副教授乃潘重規先生之再傳高足，精於經史文獻。承蒙賜政高見，匡惠良多。同時，也要感激業師張伯偉教授以及主辦方王國良教授的推薦，得以赴臺參會，因而"迫使"自己將這一久在腦中的題目綴織成文。

① 張思温，《積石録·甲編》，蘭州：甘肅民族出版社，1989，26頁。

濟人)夜率敢死之士襲擊吐蕃營,方扭轉敗局[1]。一個月後,吏部侍郎張楚金至此地作此碑……

"初唐駢文"·"吐蕃"·"百濟將軍"

——這三個看似風馬牛不相及的事项卻因爲張楚金在唐帝國"西陲"所寫的這篇碑文而發生了聯繫。無獨有偶,在唐帝國的"東極",居然也沉睡着一份張楚金的佚文殘卷——《翰苑》,它的出現,又可以將一些看似不相連的事項:"類書"、"胡族"等緊密地聯繫起來了。

## 一、歷代文獻學著録舉隅

舊鈔本《翰苑》一卷,原藏於日本福岡縣筑紫郡男爵西高辻信雄,現藏於同郡太宰府町、太宰府天滿宫。初步被認爲是平安朝前期的此份舊鈔本殘卷,不僅於昭和六年十二月(1931)被日本政府定爲"國寶"[2],而且可謂海内孤本。這份舊鈔本《翰苑》殘卷對於深入理解與研究唐代史(特别是東亞古史)、中古註釋學、鈔本文獻學等等有相當重要的價值。

不過頗爲遺憾的是,若説其研究在近二三十年來大體處於停滯階段,恐怕亦不過分。而且,既已取得的研究成果大部分爲東瀛學人所作。其中在已發表的東瀛學人論文(注釋類成果詳後)裏面,又以日本古代史、朝鮮(三國時代)古代史相對爲多[3],而東洋史(中國史)、中國文學等領域的卻並不多見。

---

① 戰事經緯,詳參司馬光《資治通鑒》卷二百二"高宗儀鳳元年"開始的記事。北京:中華書局,1956,6379—6386頁。相關研究,可參白貴思(Beckwith, Christopher I)的《中亞吐蕃帝國:中古早期吐蕃、突厥、大食和唐帝國的争霸史》(*The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power Among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese During the Early Middle Ages*). Princeton: Princeton University Press, 1987.最新的研究請參:林冠群,《唐代吐蕃史研究》,第四篇第二章,臺北:聯經出版公司,2011,425—426頁。

② 山田孝雄,《國寶典籍目録》,文載氏著《典籍説稿》,東京:西東書房,1934年,369頁。最新的考述可參:童嶺,《扶桑留珎:日藏六朝隋唐漢籍舊鈔本佚存初考》(附録兩種),《國際漢學研究通訊》第二期,北京:中華書局,2011,110頁。

③ 這方面代表論文如:吉田光男,《〈翰苑〉註所引〈高麗記〉について——特に筆者と作成年次》,朝鮮學會編,《朝鮮學報》第85輯,1977年10月刊,1—30頁;大谷光男,《女王卑彌呼の金印をめぐって:〈翰苑〉倭國伝から推測した》,《二松學舍大學論集東洋學研究所集刊》第28期,1998年3月刊,91—105頁。

陋見所及，國内學人除了在著作或論文註釋中偶見一二引用外[①]，尚無系統之研究。此外，據芮沃寿（Arthur F. Wright）和杜希德（Denis Twitchett）所編《唐代概觀》[②]等資料，迄上世紀70年代，西方唐史學界亦談不上有對於《翰苑》綜合研究的論文。西方中國文學研究界也如此，檢索去年新出版孫康宜（Kang-i Sun Chang）和宇文所安（Stephen Owen）編纂的《劍橋中國文學史》卷一和卷二書後所附Glossary[③]，亦無"Han Yuan"或"Zhang Chujin"條，可見作爲中古文學史料（類書），《翰苑》至少尚未進入一般古代文學研究者的視野。

關於此殘卷的文獻學信息，最重要的一條是來自此舊鈔本本身。這份《翰苑》舊鈔本殘卷第一頁第一豎行題云："翰苑卷第□　張楚金撰　雍公叡注"共十二字（圖1），所缺一字據内藤湖南在大正十一年（1922）考證，當爲"卅"[④]。又據此書後自敘所云："余以大唐顯慶五年三月十二日癸丑，晝寢于并州太原縣之廉平里焉。"案，顯慶爲唐高宗年號，顯慶五年即公元660年。據此可知《翰苑》的最初形態（不含雍公叡注）當成書於唐代。

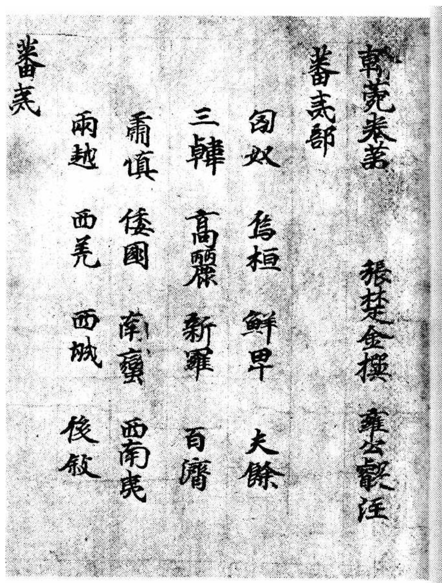

翰苑卷第　張楚金撰　雍公叡注
蕃夷部
匈奴　烏桓　鮮卑　夫餘
三韓　高麗　新羅　百濟
肅慎　倭國　南蠻　西南夷
兩越　西羌　西域　後敘
蕃夷

圖1　舊鈔本《翰苑》殘卷首頁

下面接着梳理一下這份舊鈔本殘卷的歷代文獻學著録。大致可分爲唐五代之重要著録與宋元之重要著録兩大部分。

---

① 如：羅斯《高句麗兄系官職的内亞淵源》一文曾引用《翰苑》注一則，文載氏著《中古北族名號研究》，北京：北京大學出版社，2009，179頁。又如：王仲殊《再論日本出土的景初四年銘三角緣盤龍鏡》引用了《翰苑》注所記卑彌呼女王遣使獻生口事，《考古》2012年第6期。

② Arthur F. Wright & Denis Twitchett (eds.), *Perspectives on the T'ang*, New Haven, CT: Yale University Press, 1973.

③ Kang-i Sun Chang & Stephen Owen (eds.), *The Cambridge History of Chinese Literature (2 Vol Set)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

④ 内藤湖南，《翰苑卷第卅跋》，《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》第一集，京都：京都帝國大學文學部，1922。案，此後有日本學人又稱此跋文爲内藤湖南"解説"。

## （一）唐五代之重要著録

五代後晋劉昫等撰《舊唐書》卷一百三十七《忠義傳·張道源》下附有其族子《張楚金傳》，其文不長，玆全録如下：

> 楚金少有志行，事親以孝聞。初與兄越石同預鄉貢進士，州司将罷越石而薦楚金，辭曰："以順則越石長，以才則楚金不如。"固請俱退。時李勣爲都督，歎曰："貢士本求才行，相推如此，何嫌雙居也。"乃俱薦擢第。楚金，高宗時累遷刑部侍郎。儀鳳年，有妖星見，楚金上疏，極言得失，高宗優納，賜帛二百段。則天臨朝，歷位吏部侍郎、秋官尚書。賜爵南陽侯。爲酷吏周興所陷，配流嶺表，竟卒於徙所。著《翰苑》三十卷、《紳誡》三卷，并傳於時。[①]

與這段相類似的記載在後世的類書如《太平廣記》及《天中記》中均有鈔録。然而同書《舊唐書·經籍志》中卻無《翰苑》的著録[②]。針對這一情況，筆者有兩點推測：其一，《舊唐書》歷來認爲其較蕪雜，多有闕略。如趙翼《廿二史劄記》謂其"全用實録、國史，而不暇訂正也"。[③]錢大昕也直接批評其："卷帙滋繁，而事蹟前後矛盾益甚也。"[④]其二，張楚金本傳云："并傳於時"，這一關鍵字眼"時"雖然使我們得知《翰苑》在初唐的流傳，但亦可以推測《翰苑》傳播的時間範疇並不很廣，而且我們也不得不聯繫《舊唐書》寫作背景是唐末天下大亂，書籍資料極度奇缺[⑤]。但是，據此簡單得出《翰苑》是於唐末五代開始在中土亡佚，這也未免過於草率。

---

① 劉昫，《舊唐書》卷一百八十七上，北京：中華書局，1975，487頁。

② 臺北大學古籍所楊果霖副教授來函云："《舊唐書》的成書，固然與晚唐時期的學術環境有關，但是有關於《舊唐志》的成書，實取自於《古今書録》，而《古今書録》更是源自於《群書四部録》，二者所録的藏書，實則都是來自於宫廷藏書。因此，《舊唐志》無《翰苑》一書，只是單純因爲開元年間，宫廷藏書未録有此書，與《舊唐書》的闕漏和晚唐圖書奇缺，實没有直接的關係。"今備説於此，以資考證。

③ 趙翼著、王樹民校證，《廿二史劄記校證》卷十六《舊唐書前半全用實録國史舊本》條，北京：中華書局，1984，345頁。

④ 錢大昕，《廿二史考異》卷五十七，南京：江蘇古籍出版社，"嘉定錢大昕全集"本，1997，1111頁。亦可參杜希德（Denis Twitchett）著、黄寶華譯，《唐代官修史籍考》（*The Writing of Official History under the T'ang*），上海：上海古籍出版社，2010，208—209頁。

⑤ 可參陳登原，《古今典籍聚散考》卷二第五章《唐及五代之典籍聚散》，上海：上海書店，1983，182—192頁。

此外,從東亞的視角來看,這一時期日本收藏漢籍的大致情況可以參考《日本國見在書目録》。據民國初年江俠庵編譯《先秦經籍考》所載狩野直喜《日本國見在書目録考》,這部目録的寫作時間介於《隋書·經籍志》和《舊唐書·經籍志》之間,是當時日本實存的中國書籍總目①。在這部目録的"子部·雜家"類中,有"翰苑卅卷　張楚金撰"的著録,案《日本國見在書目録》著録雜家有95部2617卷,在"翰苑卅卷　張楚金撰"前一條是"藝文類聚百[卷]",後一條是"初學記三[卷]　徐堅撰",這對於我們後文分析《翰苑》之特點大有幫助。

### (二)宋元之重要著録

北宋宋祁、歐陽修撰《新唐書》中無張楚金傳,但在《新唐書·藝文志》中卻有張楚金著作的三條記載。其一是"丙部子録·雜家類"有"張楚金　紳誡三卷"的著録,此處同於《舊唐書》本傳,暫時略去。其二和其三則都是關於《翰苑》的記載,按照《新唐書·藝文志》的記載順序,一則是在"丙部子録·類書類",著録爲:"張楚金　翰苑　七卷";一則是在"丁部集録·總集類",著録爲:"張楚金　翰苑　三十卷"②。這一"同書二出",以及卷帙差別的問題,最早已被歐陽修同時人吳縝看出,其《新唐書糾謬》卷十二"事狀重復"條指出:"《藝文志》第四十九卷類書中,有張楚金《翰苑》七卷。今案:第五十卷摠集中,又有張楚金《翰苑》三十卷,未知何者爲是。"③可見當時人亦已無法解釋這一卷帙差別問題。後清儒如錢大昕《新唐書糾謬校補》等亦對此無進一步看法。據筆者根據類書發展的一般規律初步推測,《翰苑》在北宋年間出現"七卷"與"卅卷"的最主要差別很有可能在於唐宋之際出現了"傳鈔本"(節本)。

北宋時代的另一書目《崇文總目》,編成於宋仁宗慶曆元年。據清儒錢東垣(侗)輯本,"類書類"下著録爲:"翰苑七卷　張楚金撰",錢東垣於其後有按語云:

---

① 狩野直喜,《日本國見在書目録考》,江俠庵編譯,《先秦經籍考》,上海:上海文藝出版社,1990影印,285頁。此外,關於《日本國見在書目録》的具體成書時間,在日本學者中長時間存在分歧,如:小長谷惠吉《日本國見在書目録解説稿》就提供了九種説法,然而大抵均限定在寬平年間(公元889~898年),東京:小宮山書店,1956,7—10頁。案:這也就約等於我國的唐昭宗龍紀至光化年間。

② 劉昫、歐陽修等,《唐書經籍藝文合志》,上海:商務印書館,1956,219、269、376頁。

③ 吳縝,《新唐書糾謬》卷十二,《四部叢刊》三編史部(六),上海:上海書店,1985影印版。

侗按：舊本"苑"譌作"院"，今校改，一部作三十卷。[1]

鄭樵的《通志》"藝文略第七·類書上"中的記載則和《崇文總目》十分相似："翰苑，七卷。唐張楚金撰。"[2]從《新唐書》、《崇文總目》、《通志》的記載可知，宋代知識人已經有可能看到過七卷本的《翰苑》，但其形態與具體撰寫内容與三十卷本的區别，目前很難下以定論。

元代官修史書《宋史》，其《藝文志》"子部·類事類"有著録爲："雍公叡注張楚金翰苑十一卷"[3]。這裏有兩處值得關注，其一，首先出現了"十一卷"的卷帙，給上述"三十(卅)"與"七"卷的差别又添加了梳理的難度；其二，出現了一個新的註釋者"雍公叡"。

案，關於第一點"十一"卷之説，在歷代前後文獻著録中都顯得極其突兀，按筆勢推測，很有可能是把"七"字誤鈔成"十一"所致。《宋史》這部歷時僅僅兩年半就完成的史書在後世受到很多批評，如錢大昕《十駕齋養新録》卷七專有《藝文志脱漏》條[4]。關於其中的八卷《藝文志》，有學者認爲當時史臣無學，不能博涉群書，考其異同，大都鈔撮宋代書録，以致分類失當等等[5]。

至於説第二點——新出現的注者"雍公叡"，此人在史籍中無考，由於是在宋代首次出現，不排除是宋人的可能性。需要注意的是，雖然有南宋以及元代的著録，但初步推測，均爲照襲前代之著録，而並非爲史臣或書志作者所親睹。此外，有關雍公叡的生平，民國以來的學人(包括内藤湖南等日本學者)多無從考訂，今或許從"雍公"的名號，可以推知一二。由於雍公叡是《宋志》以後方始著録，而《崇文總目》等書，皆未著録，是以應是北宋末以後的人物，而查考《張忠獻公浚行狀》(杜大珪《名臣碑傳琬琰集》中卷第五十五)，可見"雍公某，字君悦"等字樣，再從"字君悦"，可知有"張叡"一人，或爲雍公叡其人，亦未可知。

---

① 王堯臣等編次、錢東垣等輯釋，《崇文總目》，上海：商務印書館"叢書集成初編"，1937，184—185頁。

② 鄭樵撰、王樹民點校，《通志二十略》下册，北京：中華書局，1995，1733頁。

③ 脱脱等，《宋史藝文志》，上海：商務印書館，1957。但是陳樂素的《宋史藝文志考證》之《宋史藝文志誤例》對於這一"卷數"之差異卻没有考訂，廣州：廣東人民出版社，2002。

④ 錢大昕，《十駕齋養新録》卷七，上揭"嘉定錢大昕全集"本，186—188頁。

⑤ 徐浩，《廿五史論綱》，上海：上海書店，1989，223頁。

除《宋史·藝文志》外,《翰苑》的著録很難見於南宋以降的史籍或書志文獻中。但是衡諸宋代著述之中,有關於《翰苑》爲名者,尚有"宋洪遵《翰苑群書》十二卷"、"《翰苑新書别集》十二卷/(宋)佚名撰"、"《翰苑新書前集》七十卷/(宋)佚名撰"、"《翰苑新書後集》三十二卷/(宋)佚名撰"、"《翰苑新書續集》四十二卷/(宋)佚名撰"等書。是否因唐代《翰苑》的亡佚,被上述諸書——宋代包涵"翰苑"二字在内的新型書籍——所取代?這是需要另起一議的新問題。僅僅就唐代原始鈔本形態的《翰苑》來説,因兩宋之際多有書厄,如曾鞏所校宋、齊七史幾乎均毁於靖康之難[①],"二百年來蓄積,自是一旦掃地"[②]——《翰苑》是否如此遭遇?抑或南渡轉移時之損失?古事渺渺,難以詳推。只不過此後典籍失載、文集不引,目前暫推定其在中土亡佚的時間範圍是:兩宋更迭之交。在結束"(一)唐五代之重要著録"與"(二)宋元之重要著録"的初步探討之後,隨即一個新問題浮出水面:何時、何人攜此鈔本入日本?

### (三)此殘卷東傳日本之時間推測

正如敦煌學一樣[③],鈔本成書時間斷定,是一項基礎性的研究。同樣,日藏漢籍舊鈔本的東傳時間之斷定,也是一項重要的工作。遵照一般唐鈔本東傳的時間考察,《翰苑》流入日本的大範疇固然是唐代。在本節結束處,請允許對《翰苑》傳入日本的時間上、下限作進一步推論。其傳入之上限:當爲此殘卷末尾張楚金之自敘:"大唐顯慶五年三月十二日癸丑",即660年春。其傳入之下限頗爲難考,案:漢籍東傳之載體(日方)大致有三:遣唐(隋)使、留學生、留學僧。遣唐使最後一次的派出計劃(未成行)爲唐昭宗光化元年(898),實際成行的最後一次是唐文宗開成三年(838)[④]。而現存著録《翰苑》信息的日本最早漢籍書志《日本國見在書目録》的成書時間,據上文注可知,

---

① 晁公武撰、孫猛校證,《郡齋讀書志校證》第五卷,上海:上海古籍出版社,1990,184頁。

② 李心傳,《建炎以來繫年要録》卷四,上海:上海古籍出版社,1992。

③ 蘇遠鳴(par Michel Soymié)著,耿昇譯,《敦煌漢文寫本的斷代》,《法國學者敦煌學論文選粹》,北京:中華書局,1993,548頁。又可參梅弘理(Paul Magnin),《法國敦煌寫本研究組》,戴仁(Jean-Pierre Drège)著、耿昇譯,《法國中國學的歷史與現狀》,上海:上海辭書出版社,2010,695—698頁。

④ 增村宏,《遣唐使の研究》,京都:同朋舍,1988。東野治之,《遣唐使》,東京:岩波書店,2007。童嶺,《公元九世紀前漢籍東傳叢考》第四部分《隋唐時代漢籍東傳的載體形態分析——以日本史角度的考察爲例》,北京日本學研究中心編,《日本學研究》第19輯,北京:學苑出版社,2009,189—192頁。

大抵均限定在寬平年間(889—898),兩兩相斠,唯898年份重合,故而我推測《翰苑》傳入日本的時間下限是唐昭宗光化元年,即公元898年。

而另一個細節亦頗重要,即《翰苑》成書三年後,日本與百濟聯軍在白村江決戰中(663)敗於唐軍,深懼唐軍會進攻本島[①],故而中止了遣唐使等文化活動,直到702年方才再度恢復遣唐使制度[②]。《翰苑》的東傳時間,初步可以忽略中間這近四十年的關係緊張期。綜上所述,《翰苑》東傳入日本的時間上限是660年,下限是898年,不包括663至702中間這四十年。

## 二、《翰苑》殘卷之形態及其在近代東亞之出版

日本書誌學、東洋史學者,都較早地關注到此份殘卷。典型如服部宇之吉《佚存書目》,其書在子部著録有“翰苑零本(卷三十)唐張楚金撰雍公叡注奈良朝鈔本(博多西高辻男)京大影印本”,其下亦略附有考證之文字[③]。此外,在近現代日本漢籍書志的著録中,亦不乏記載。不過,最早將其正式影印出版之機構,就是這裏服部宇之吉提到的“京大影印本”的編纂單位:京都(帝國)大學文學部。

### (一)《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》

吉川幸次郎《神田博士還曆記念書誌學論集序》云:“夫藏書者未必學問,學問者未必藏書。是以惠施辨給,書乃五車。劉向傳經,事專中秘。宋元而

---

① 崔瑞德(Denis C.Twitchett)編、中國社科院歷史所西方漢學課題組譯,《劍橋中國隋唐史》(*The Cambridge History of China*, Volume3: Sui and T'ang China, 589—906 AD, Part 1),北京:中國社會科學出版社,1990,278—282頁。池内宏,《百済灭亡後の動亂及び唐羅日三國の關係》,文載氏著《滿鮮史研究》上世第二册,東京:吉川弘文館,1960。童嶺,《隋唐時代東亞文明圈五期說芻議》第四部分《唐日白村江之戰時期》,《周秦漢唐文化研究》第七輯,西安:三秦出版社,2009,173—175頁。

② 有日本的學者認爲,在白江村戰敗之後,再度頻繁地派出遣唐使,目的除了積極吸收唐文化之外,還有爲了牽制新羅以及獲取國際情報等等多重考慮。説見外山軍治,《隋唐世界帝國》,東京:中央公論新社,2000,285頁。

③ 此條下云:“原三十卷,存卷三十蕃夷部,中有倭國(服部宇之吉誤作“圖”字),見於新唐志及日本見在書目。宋志誤作十一卷。正文駢體,注引佚書甚詳。楚金傳載於唐書忠義傳。”(案:原爲日語,筆者譯)。服部宇之吉,《佚存書目》,東京:春山治部左衛門,1933,39頁。不過此《佚存書目》的實際作者當爲神田喜一郎和長澤規矩也二氏,故而這段解題説明文字因代表當時神田與長澤二氏對《翰苑》之見解。此處恕不展開論述《佚存書目》的作者情況。

降，載籍彌弘。合則兩傷，離之爲美。不爾者，其惟虞山蒙叟乎。”[①]使《翰苑》在内的大量日藏六朝隋唐漢籍舊鈔本得以從深居藏書家或藏書機構，走進普通研究者視野的重要里程碑事件，是大正、昭和年間《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》之影印與發行。

由清末民初著名學者羅振玉扶桑歸國前鬻宅得款而全部托狩野直喜、内藤湖南捐贈京都大學從事影印的舊鈔本事業[②]，從1922年（大正十一年）開始，一直到1942年（昭和十七年）爲止，在京都大學以“綫裝、帙入”的形式，共陸續出版了10集《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》。其中第1集共收有三種，目次詳下：

《毛詩唐風殘卷·毛詩秦風正義殘卷》，1922年影印（京都帝國大學文學部景印舊鈔本：第1集第1種）

《翰苑》，殘1卷，存卷30（張楚金撰；雍公叡注），1922年影印（京都帝國大學文學部景印舊鈔本：第1集第2種）

《王勃集》，殘2卷，原存卷29至30，1922年影印（京都帝國大學文學部景印舊鈔本：第1集第3種）

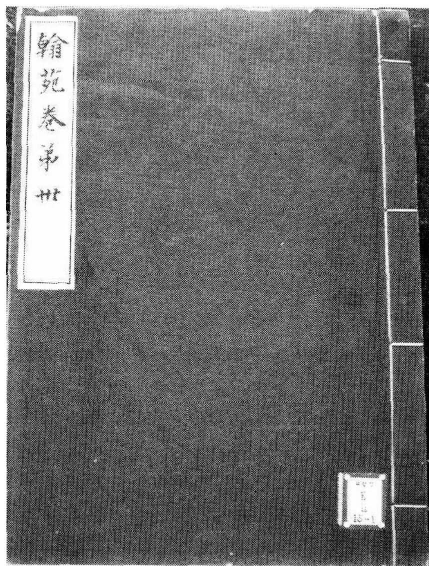


圖2 《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》

1922年京都大學影印本《翰苑》（圖2）正文多爲楷書，間有連筆現象。每面正文約七行，每行字數約15至17之間不等，每頁施有淺色墨界。注文爲雙行小注，每行字數約22、23不等。共四十二頁，八十三面。正文影印第一頁所示（圖1）。依次寫入：

---

① 吉川幸次郎，《箋杜室集》，東京：研文出版，1981，45頁。

② 具體經過可參狩野直喜，《京都帝國大學文學部景印舊鈔本第一集跋》，《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》第一集，京都：京都帝國大學文學部，1922；此文又載狩野直喜著，狩野直禎、吉川幸次郎校字，《君山文》卷三，1959年自印，京都大學文學部書庫藏本。同時可參：童嶺，《草創期的日藏漢籍舊鈔本研究——以狩野直喜、羅振玉等五人爲例》，澳門大學編《南國人文學刊》，2011年第1期，77—81頁。

翰苑卷第□　　張楚金撰　　雍公叡注

蕃夷部

| | | | |
|---|---|---|---|
| 匈奴 | 烏桓 | 鮮卑 | 夫餘 |
| 三韓 | 高麗 | 新羅 | 百濟 |
| 肅慎 | 倭國 | 南蠻 | 西南夷 |
| 兩越 | 西羌 | 西城[①] | 後敘 |

蕃夷

在此殘卷的“蕃夷部”中，共記録了匈奴等15個中原王朝周邊的少數民族部落、政權或國家，最後附以“後敘”，爲論述方便起見，我稱之爲16“目”。每一民族政權或國家的記載方式大體是：首行頂格寫其名稱“匈奴”二字，次一行開始頂格用同樣字體書寫正文，雙行小注亦不退格；從第二個少數民族“烏桓”之名稱開始，則緊接前一個少數民族“匈奴”正文末雙行小注書寫，但空行不等，如“烏桓”目距“匈奴”目末雙行小注約7、8個正文字體左右之長度，“鮮卑”目距“烏桓”目末雙行小注約三、四個正文字體左右之長度。然亦有如“匈奴”二字頂格者，如“三韓”二字等等。

唯從“兩越”目開始，有明顯闕頁。其中，“兩越”僅僅“南浦開基，趙佗構其遥緒。東甌闢壤，句踐疏其濬源。陸子馳軒，僭擬之名斯替”，三句三十字，此後皆缺，而“西羌”目則全缺，“西域”目則缺開首“西域”二字及正文(含雙行小注)若干。“後敘”一目保留完整。

宿儒羅振玉對唐鈔本敏鋭的學術洞察力[②]以及慷慨捐贈，加上京都大學狩野直喜、内藤湖南二氏的鼎力相助，促成了近代學術史上第一次將《翰苑》影印面世。此固爲佳事，但是10集《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》出版之後，卻並没有如羅振玉與二氏之手札所云：

---

① 案：應爲“域”字，傳寫之誤也。

② 羅振玉東渡後對於日本漢學界之刺激與幫助，其功亦不可磨滅。如榮新江教授曾謂，内藤湖南、狩野直喜等日本第一代敦煌學研究者，其獲得敦煌秘笈信息的渠道，主要來自羅振玉。參榮新江著，《狩野直喜與王國維——早期敦煌學史上的一段佳話》，《敦煌學輯刊》，2003年第2期。後收入氏著《辨僞與存真：敦煌學論集》，上海：上海古籍出版社，2010年。

擬即將此宅奉煩兩先生代覓受主，所得之價，悉數捐入貴大學充印書之用。書成，除頒送各國圖書館外，售價所入，以爲持續之用。區區之志，惟諸君贊成之。[①]

實際上，或許是因爲侵華戰争起，中國國内没有一所大學或研究機構收到過《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》。巧婦難爲無米之炊——這也是造成目前國内學者對包括《翰苑》在内的六朝隋唐舊鈔本研究相對落後的原委之一[②]。

### （二）金毓黻所編纂《遼海叢書》本

舊鈔本《翰苑》的第二次出版，是在20世紀30年代僞滿洲國的大連[③]。《翰苑》經過校勘、鉛字排印後，收入當時由著名史學家金毓黻編纂的《遼海叢書》（圖3）。這部《遼海叢書》1934年開始由金毓黻等同人集資在日寇的控制下艱難出版，1936年出齊。全書分正集與附集，正集共十函，每函十册，計百餘册，收書八十餘種，當時共印100套，約500萬字。搜羅的東北史料冠絶一時[④]。《翰苑》爲其中的第八函（集），同函尚有（金）王寂撰、朱希祖考證的《鴨江行部志節本》、《遼東行部志》等等，都爲東北史地資料的珍本與殘本（第八集中的史料大都只有一卷）。

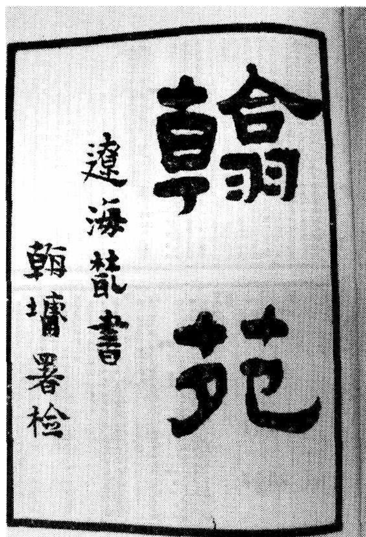


圖3 《遼海叢書》

雖然此前有日本學者批評《遼海叢書》本《翰苑》，“校訂不充分，有擅改之處”，“非原鈔本之面貌”等等[⑤]，但作爲第一次鉛印本的出版，我認爲《遼海叢書》本《翰苑》自有它不可磨滅之價值。對於原鈔本誤字、衍文等的大膽判斷，

---

① 信札載上揭本《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》第一集。

② 承蒙敝校周勛初先生告示，他在整理《唐鈔文選集注彙存》的過程中，就發現大江南北，無一家大學圖書館藏有《文選集注》。這一情況同於《翰苑》。

③ 金毓黻輯，《遼海叢書》十集，大連：遼海書社鉛印，1934—1936，南京大學圖書館古籍部藏本。

④ 1985年，遼瀋出版社重印了五卷本《遼海叢書》，是目前較易得之版本。

⑤ 湯淺幸孫校釋，《翰苑校釋·前言》，東京：國書刊行會，1983，1頁。

反而正是史家金毓黻的獨到之處。

由於《遼海叢書》本《翰苑》印量極少(100套),加之是在戰亂期的僞滿政權内發行,故而普通的中國學人罕爲一見,對之的深入研究也就相對較少[①]。金毓黻本人雖然精於古代東北史料,但迫於時局,即便是自己的《東北通史》也只出版了上卷[②],亦無法對《遼海叢書》其中的殘卷逐本進行研究。

### (三)扶桑學人點校本兩種

日本國内,上世紀70、80年代分别出現了兩個校理本。

第一種是竹内理三校訂、解説的《翰苑》(圖4)。這本書的編排形式是:版圖、凡例、釋文、訓讀文、解説等。其中,釋文部分(嚴格來説,應稱爲點校,因爲幾乎没有"釋")的失誤非常多[③]。作者竹内理三的本專業是日本史而非東洋史,對於漢文的句讀出現了很多基本性與常識性的錯誤,如四六文句的讀破等等。此書出版後受到了京都大學中國思想史專業的湯淺幸孫的批評。目前這一注本基本上被湯淺幸孫校釋本所取代。

第二種即爲湯淺幸孫校釋《翰苑校釋》(圖5)。這部書的編排形式是:校釋、譯文、佚文校釋、追記三則、原文影印等[④]。作者專攻中國思想史,對於傳統典籍中的校勘法則運用得較爲熟練,並且能夠將《翰苑》的文字與傳統典籍如《後漢書》、兩《唐書》等細緻比較,故而此書中第一部分"校釋"頗見功力。這部書的前身是湯淺幸孫1978年發表的一篇長文《國實〈翰苑〉について——銷夏玩物小誌》[⑤]。

綜上所述,爲了便於討論,本文的工作底本若不加特别註釋説明均爲《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》之影本,文字酌情參考金毓黻鉛印本及湯淺幸孫

---

① 南京大學圖書館古籍部藏有完整一套,估計是原中央大學時代所購入,但限於時局煩亂,當時中央大學文史界諸位先生竟無研究之者。

② 金毓黻在《東北通史》中用到了《遼海叢書》中的《遼東行部志》等史料,但粗檢之下,似未發現用《翰苑》史料處。金毓黻,《東北通史》上編,長春:社會科學戰線雜誌社,1980。

③ 筆者最初購置過竹内理三的校訂本,後承京都大學文學研究科平田昌司教授惠示,此校訂本疵謬頗多,已被湯淺幸孫嚴厲批評。

④ 可參書評:村山正雄,《〈翰苑校釋〉湯淺幸孫校釋》,《朝鮮學報》第111輯,1984年4月,189—193頁。

⑤ 湯淺幸孫,《國實〈翰苑〉について——銷夏玩物小誌》,《京都大學文學部研究紀要》第18期,1978年3月,1—158頁。

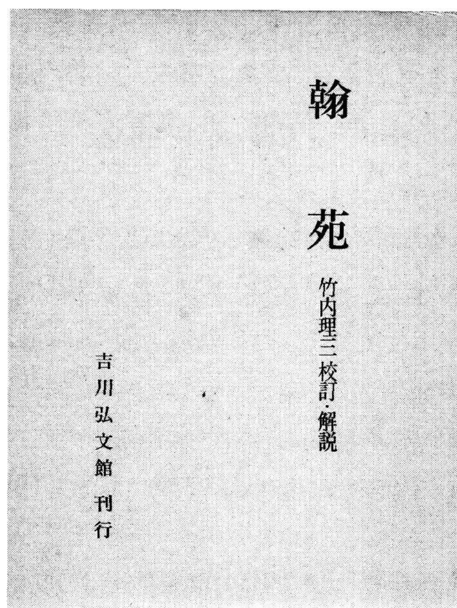



圖4　竹内理三校本

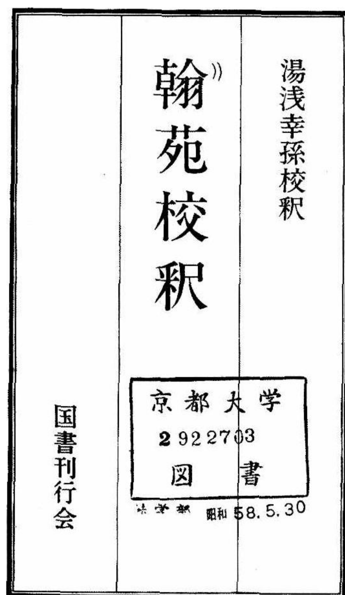



圖5　湯淺幸孫校本

校釋本。又,據悉近年來京都大學人文科學研究所舉辦了《翰苑》的讀書班(高田時雄等教授主持),期待可能在不久的將來會有水平更高的校釋本出版。

## 三、《翰苑》殘卷注引書綜合考證

如前所述,舊鈔本《翰苑》殘卷共16目,其中正文皆大多用駢體,如“匈奴”一目之正文全文爲:

周稱玁狁,焦獲致三捷之功。漢曰匈奴,平城表七重之暈。涇陽盡晦,爲掩胡塵。甘泉夜明,由通朔燧。百金成列,李牧收勳於鴈門。二部分駈,耿譚馳聲於鹿塞。連題上望,帶十角以飛名。須卜豪宗,參四姓而標稱。和親結好,事籍劉敬之謀。備塞勸農,本資朝錯之策。戰車臨塞,驗九伐之逾疆。文馬伏閑,知五侯之慕化。西河置部,骨都之陣猶屯。朔方刊隊,温愚之氛自解。逢侯縱暴,取敗於滿夷。薁鞬抗衡,退凶於美稷。栢城有備,社崇之効克宣。淥耶懷疑,龐奮之功攸著。句龍傳首,方申馬寔之威。單于跣足,始驗韓琢之策。攣鞮乘統,實標廣大之名。屠

者繼體，允屬賢良之寄。繞林課校，龍城之敬逾深。候月稱兵，烏集之機無爽。駼驪疊躍，結蟻衆於白登。金貝駢羅，叶蕃情於新望。眩雷爲[傲]，陸梁之迹已衰。浚稽且登，款附之誠允著。侯應十策，利害之旨攸陳。嚴尤五難，得失之機斯在。

文中加框的文字，皆疑爲誤字。如"焦獲"似當爲"焦穫"；"盡"似當爲"晝"；"九伐"似當爲"九代"，而更有可能是避"世"之諱；"刊"似當爲"列"；"栢"似當爲"柏"；"㳞"似當爲"琮"等等，不一一（本文在處理這類誤寫、誤鈔字時的通例是：第一次出現用"□"標出并作出考證與説明，第二、三次出現時，如非特意討論鈔本文字，則逕自改用正字。如"涇陽盡晦"第二次引用時則徑作"涇陽晝晦"；且俗字"万"、"与"等一律留真，不徑改）。作爲漢籍舊鈔本的共同特徵，這需要我們在解讀時尤其小心。

毋庸置疑，正文給人最大之影響即是駢體。唐代的文章衆體兼備，駢、散作者皆不乏其人。其中，初中唐文壇上的"齊梁派"是治文學史家所熟知[①]，此派不僅在創作上崇尚江左之"絺句繪章"，而且還將駢體的技法發展爲具體的文學理論，如上官儀的六對、八對之説。《翰苑》的作者處於這樣的大時代背景中，鮮有不受其影響之可能。同時，在初、中唐的類書發展系譜上，也是承接六朝後期江南地區的類書駢體形式。我們尤其可以關注同樣是佚存於日本的六朝後期古類書《琱玉集》，其正文同爲整齊之駢體[②]。作爲類書的《翰苑》自然也承接了這一具體的類書撰述方式。

正文的具體内容上，也有一個共通的特徵：即，不述及唐代之東北亞民族史。部分條目甚至對於六朝時代的相應民族發展史亦没有論述文字。如上文所舉"匈奴"一目，從周代的獫狁談起，著重點在兩漢，其中尤其以西漢爲論述之重心。在縱向時間軸的敘述同時，也兼及匈奴習俗文化的文句，如"繞林

---

①這樣論述的史證很多，僅舉幾本中國、日本、西方早期文學史著作爲例。林傳甲著，《中國文學史》第十六篇《駢文又分漢魏六朝唐宋四體之别》，臺北：學海出版社，1986年影印宣統二年版，203—204頁。鹽谷温著、孫俍工譯，《中國文學概論講話》第二章《文體》，上海：開明書店，1929，64—65頁。又比如1901年英国汉学家Herbert A.Gilles在*A history of Chinese literature*（London: W. Heinemann, 1901, pp.143—146）一书中亦提及初唐的這種駢體風氣。這樣的例子很多，恕不能枚舉。

②童嶺，《六朝時代古類書〈琱玉集〉殘卷考》，張伯偉主編，《域外漢籍研究集刊》第六輯，北京：中華書局，2010。

課校,龍城之敬逾深。候月稱兵,烏集之機無爽"等等。但對於魏晉南北朝時期的南匈奴屠各部、盧水胡[1]、鐵弗匈奴等均没有述及。讓人感覺這是一部唐代知識人的"古事典"手册,而非論及當下突厥、吐蕃等的"急就章"。

那麽,當時的知識人是通過怎樣的途徑進入正文的文本闡述體系的呢?——註釋。

如果説正文對於唐代文學史(尤其是駢文史)、東亞中古關係史的研究意義更大一些,那麽《翰苑》的註釋文字則是考察中古思想史、學術史的絶佳史料。這份舊鈔本殘卷的正文,幾乎每一句下都列有的詳盡的雙行小註,是《翰苑》舊鈔本正文之外,能引發人們最大關注的東西,例如(雙行小注以小一號字體前加"○"表示):

> 周稱玁狁,焦[獲]致三捷之功。○《毛詩》云:文王之時,西有昆夷之患,北有玁狁之難,以天子之命,命將率。靡室靡家,玁狁之故。不遑啓居,玁狁之故。戎車既駕,四牡業業。豈敢定居,一月三捷。注云:將率之志,往至征[戍]之地,則庶乎一月之中,三有勝功,謂侵也戰也。又曰:玁狁急懟,居焦[獲],侵鎬及方。注云:焦穫[固]地,接玁狁者,言玁狁之[東]侵,乃目懟焦齊據周之地也。
>
> 漢曰匈奴,平城表七重之暈。○《漢書》曰:匈奴,其先夏后氏之苗裔也。曰淳維。唐虞以上有山戎、獫狁、[薰]粥,居于北邊,隨草畜牧而轉移。《史記·天官書》曰:昴曰髦頭,胡星也。高祖平城之圍,月暈參、畢七重,時出卒七日不食之者也。

僅僅是開首兩句的註釋,就充斥着文字異同、引文方式等等諸多問題。如:所引《毛詩》乃據何本?又如所引《史記》、《漢書》與通行百衲本之區别有何意義?爲何會出現大量異文?總之,如果要弄清這些註釋背後諸如此類的學術思想,則不得不首先對註釋文字本身進行一番綜合性之整體考查。

---

[1] 周一良認爲盧水胡乃與西域月氏胡有關,説見其著《魏晉南北朝史論集》之《北朝的民族問題與民族政策》,北京:北京大學出版社,1997,168頁。唐長孺也認爲盧水胡與小月氏有關,説見其著《魏晉南北朝史論叢》之《魏晉雜胡考》,石家莊:河北教育出版社,2000,397頁。姚薇元把沮渠氏歸於"羯族諸姓"下,但依舊認爲盧水胡是小月氏,説見其著《北朝胡姓考》,北京:中華書局,1962,365—367頁。近代史家中明確肯定盧水胡即匈奴者"盧水胡系匈奴别種,關中的盧水胡大約是從居延海南部遷來的",爲馬長壽。説見其著《北狄與匈奴》第五章《匈奴後期活動和稽胡》,桂林:廣西師範大學出版社,2006,122頁。

## （一）《翰苑》殘卷注引書四部出典考

舊鈔本《翰苑》注引書中徵引典籍十分豐富。其敘述模式大體是書名加上直接的内容引用。爲便於討論，現將其中注文引書出典之原書名以及出典次數分列如下（每一部下之書名按<u>**出現先後順序羅列**</u>。至於説如《漢書》、《漢書地理志》爲何分别列出，我們將在下文詳議）：

**經部**：《毛詩》2、《周禮職方》1、《爾雅》1

**史部**：《漢書》20、《史記》1、《史記天官書》1、范曄《後漢書》5、《後漢書》77、司馬彪《續漢書》1、王琰《宋春秋》1、《續漢書》2、《漢名臣奏》1、魚豢《魏略》2、《魏略》10、魏收《後魏書》1、《漢書地理志》8、《高麗記》12、《十六國春秋前燕録》2、《十六國春秋》1、《魏志》6、《齊書東夷傳》1、魏收《後魏書東夷傳》1、蕭子顯《齊書東夷傳》1、《梁元帝職貢圖》1、《括地志》11、《齊書》1、《隋東藩風俗記》1、《東夷傳》1、范曄《後漢書東夷傳》1、《後魏書》1、《宋書》2、《肅慎國記》1、《肅慎記》3、陸翽《鄴中記》1、《山海經》1、《廣志》1

**子部**：應劭《風俗通》1、《風俗通》1

**集部**：《楚詞》1

據上述統計可知，舊鈔本《翰苑》殘卷注文引書共有三十九種，其中經部典籍三種；史部典籍三十三種；子部典籍兩種；集部典籍一種。

這裏的統計方法上尚有兩點説明：

第一，對於書名相同，但前面有無作者之典籍，一律分開處理，如"范曄《後漢書》"和"《後漢書》"即各作爲一種典籍記入。這一考慮是爲了遵循先唐文獻學的體例。例如在《隋書經籍志》中，大部分情況下標明作者的書名和未標明作者的書名很有可能即爲兩種文獻。當然，也有如"魚豢《魏略》"與"《魏略》"之情況，議者或發問：此二種分列，難道天壤間還有别種之《魏略》乎？——答曰：此固不然，案：《隋書經籍志》、《舊唐書經籍志》、《新唐書藝文志》著録此書時便卷數各異。即有學者以爲《魏略》、《典略》互有摻入（章宗源《隋書經籍志考證》以此爲二書）。近人張鵬一所輯《魏略輯本》開篇"凡例"即

云："《魏略》一書，名稱卷數，諸家互異。"[①]故而在統計時，凡《翰苑》注引書分開題名者，皆分開記入。

第二，用四部之分類來考量中古之典籍，固無可非議。但也有先在甲部，後入乙部之特例。如《翰苑》注所引之《山海經》，即由"史部"逐漸進入"子部"[②]。對於此種情況，則一律按照最早之出現部次統計，故此處《山海經》記入"史部"。

那麽，作爲一個統一體的引文，其背後之思想特質如何？在展開討論舊鈔本《翰苑》殘卷注引書之整體性格前，先逐一分述各部之出典如下：

#### 1. 經部出典考

注文經部出典共三種，請先看《毛詩》兩則，分别是"匈奴"目"周稱玁狁，焦穫致三捷之功"和"涇陽晝晦，爲掩胡塵"句下的雙行小注：

> A 《毛詩》云：文王之時，西有昆夷之患，北有玁狁之難，以天子之命，命將率。靡室靡家，玁狁之故。不遑啓居，玁狁之故。戎車既駕，四牡業業。豈敢定居，一月三捷。注云：將率之志，往至征[戊]之地，則庶乎一月之中，三有勝功，謂侵也戰也。又曰：玁狁急慗，居焦[獲]，侵鎬及方。注云：焦穫[固]地，接玁狁者，言玁狁之[東]侵，乃目慗焦齊據周之地也。

> B 《毛詩》曰：周宣王[特]，[檢]狁熾，侵鎬及方，至於涇陽。元戎十乘，以[光]啓行。薄伐玁狁，至[子]太原。周幽王時，居涇渭之間，胡塵[盡]晦也。

這裏注文所引《毛詩》，檢核唐人注疏本《詩經》，乃知此爲混合了《詩經》原文、毛傳、鄭箋的綜合文字。

如第一例（簡稱爲A例）前半部分即爲《小雅·采薇》。其中"文王之時，西有昆夷之患，北有玁狁之難，以天子之命，命將率"乃小序之文字，其中"命將率"三字後當有"遣戍役，以守衛中國"八字[③]。

---

① 張鵬一輯，《魏略輯本》之"凡例"第一則，陝西文獻徵集處"關隴叢書"本，1924。

② 《山海經》最早在《漢書藝文志》中是"術數略"；《隋書經籍志》和兩《唐書》均爲"史部地理類"，至宋代書志中開始入"子部"，最後在《四庫全書總目》中爲"子部小說家類"。

③ 毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達正義、龔抗雲等整理、劉家和審定，《毛詩正義》（十三經注疏整理本），北京：北京大學出版社，2000年繁體字版，687頁。

此後的"靡室靡家，玁狁之故。不遑啓居，玁狁之故。戎車既駕，四牡業業。豈敢定居，一月三捷。"雖然是《采薇》篇的正文，但順序卻被打亂。如果按照《詩經》的章句分，則"靡室靡家，玁狁之故。不遑啓居，玁狁之故"是第一章，而"戎車既駕，四牡業業。豈敢定居，一月三捷"是第四章，中間脱落了二、三兩章。

再其後之"注云"，雖然文字有所差異，但基本可以肯定是鄭箋。還原到《毛詩正義》中，是"一月三捷"句下的鄭箋："將率之志，往至所征之地，不敢止而居處自安也。往則庶乎一月之中，三有勝功，謂侵也，伐也，戰也。"[1]

A例的後半部分，從"又曰"二字起，即更换爲《小雅·六月》之内容。其中"又曰"後面緊跟着的"玁狁急慙，居焦穫，侵鎬及方"乃應是《六月》正文第一章"玁狁孔熾，我是用急"[2]和第四章"玁狁匪茹，整居焦穫。侵鎬及方，至於涇陽"[3]的文字摘録。而殘卷其後的"注云"則又混合了《六月》的毛傳和鄭箋，其中"焦穫固地，接玁狁者"當爲"焦穫周地，接于玁狁者"之毛傳，而"言玁狁之東侵，乃目愸焦齊據周之地也"當爲"言玁狁之來侵，非其所當度爲也，乃自整齊而處周之焦穫，來侵至涇水之北"之鄭箋[4]。

第二例（簡稱爲B例）"毛詩曰"之闡釋模式，其中，"周宣王時"，應是《六月》小序上節録的文字（小序第一句是"《六月》，宣王北伐也"[5]）。其後，"玁狁孔熾"（第一章），"侵鎬及方，至於涇陽"（第四章），"元戎十乘，以先啓行"（同第四章，然與上一句之間應還有"織文鳥章，白旆央央"句），"薄伐玁狁，至于大原"（第五章），分别是《翰苑》註釋者採録《六月》各章詩句撮合而成。最後，"周幽王時，居涇渭之間，胡塵晝晦也"，湯淺幸孫認爲是張楚金的自注[6]。對此，我持保留態度，有可能依舊是《翰苑》注者根據他處毛傳或鄭箋的文字撮合而成。

綜上所舉，我們可以對比一下舊鈔本《翰苑》殘卷與通行本《毛詩正義》的

① 上揭本《毛詩正義》，692—693頁。
② 上揭本《毛詩正義》，740頁。
③ 上揭本《毛詩正義》，743頁。
④ 上揭本《毛詩正義》，743頁。
⑤ 上揭本《毛詩正義》，738頁。
⑥ 上揭本《翰苑校釋》，5頁。

引文模式：

**甲《毛詩正義》**：毛詩小序＋詩經正文＋毛亨傳＋鄭玄箋＋孔穎達正義

**乙 舊鈔本《翰苑》殘卷**：A（毛詩小序）＋詩經正文＋毛亨傳＋鄭玄箋（重復）
B 毛詩小序＋詩經正文＋注者之採摘語

固然，作爲"經部"的《五經正義》體例之嚴整[①]，要超過"子部·類書"的舊鈔本《翰苑》殘卷，但至少在註釋的邏輯結構之次第上，《翰苑》的這兩則（A、B）"《毛詩》"之注文體現出努力向《五經正義》靠攏的趨勢。

經部出典第二種《周禮職方》和第三種《爾雅》，均同出現在《翰苑》"高麗"目的"珣玗挺耀，授色重巒"句，注文爲：

> 《周禮職方》曰：東北曰幽州。其山鎮醫無閭。《尒退》曰：東北之美者，有醫無閭之珣、玗、琪焉。郭璞注云：醫無閭，山名。今在遼東。《續漢書》曰：遼東無慮縣，有醫無閭山也。

所謂《周禮職方》即《周禮·職方氏》，今載《周禮注疏》卷三十三，云："東北曰幽州。其山鎮曰醫無閭。"[②]案，此《翰苑》殘卷與《周禮注疏》之最大區別，除有無"曰"字外，乃在于"醫"字在六朝（主要是北魏已降）隋唐間之變體。羅振鋆、羅振玉《增訂碑别字》舉出漢唐間"醫"字之七種異體[③]，後秦公輯《碑别字新編》增之爲九種[④]，不過羅振玉在《碑别字拾遺》中又增兩例[⑤]，乃秦公所未收

---

① 參章太炎先生講，王乘六、諸祖耿記，孫世揚校，吴永坤、程千帆重校，《章太炎先生國學講演録》，南京大學中文系古典文學教研室、《南京大學學報》編輯部編印，74—78頁。又，潘重規，《五經正義探源》，《華岡學報》1965年第1期。近年的研究如：鄧國光，《孔穎達〈五經正義〉"體用"義研究：經學義理營構的思想史考察》，《中國經學》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2007，87—130頁。

② 鄭玄注、賈公彦疏、趙伯雄整理、王文錦審定，《周禮注疏》（十三經注疏整理本），北京：北京大學出版社，2000年繁體字版，1028頁。

③ 羅氏指出這八種"醫"字分别出自："一漢楊淮碑、二魏元萇振興温泉頌、三魏義橋石象碑、四魏宫一品張安姬墓誌、五隋□世琛墓誌、六唐張懷文墓誌、七唐劉遵禮墓誌銘。"羅振鋆、羅振玉，《增訂碑别字》，北京：文字改革出版社，1957，56頁。

④ 秦公比羅振玉多出的兩種是"唐韓寶才墓誌、明夏叔度墓誌"。秦公輯《碑别字新編》，北京：文物出版社，1985，419頁。又及：筆者檢馬向欣《六朝别字記新編》未見出例，北京：書目文獻出版社，1995。

⑤ 兩例爲"一唐龍游縣尉索義弘墓誌、二唐定州刺史爾朱義琛墓誌"，説見羅振玉，《碑别字拾遺》，書載氏著、羅繼祖主編，《羅振玉學術論著集》第二集下，上海：上海古籍出版社，2010，996頁。

者。均有“毉”字，但無“鑿”字。清儒邢澍《金石文字辨異》引《干禄字書》謂“醫”俗而“毉”正[①]。

清儒孫詒讓《周禮正義》考訂“毉無閭”之讀音云：“案：無、毋、巫，閭、慮，聲並相近；醫、於，無、微，亦一聲之轉。”[②]加藤虎之亮《周禮經注疏音義校勘記》同此説[③]。

此例中“爾雅”二字誤作“尒退”。其中，“尒”爲先字。許慎《説文解字》云：“尒，詞之必然也。”段玉裁注云：“尒之言如此也。後世多以爾字爲之。凡曰果爾、不爾、雲爾、莞爾、鏗爾、卓爾、鼎鼎爾、猶猶爾、聊復爾耳（中略）。唐石經訛爲焉耳（中略）。古書尒字，淺人多改爲爾。”[④]那麽，舊鈔本《翰苑》殘卷的成書年代會不會可能在開元二年（公元837年）《唐石經》[⑤]之前？目前僅此一證，不敢下定論耳。檢通行本《爾雅義疏》，“東方之美者，有毉無閭之珣、玗、琪焉”句在卷七《釋地第九》。其下確有郭璞注：“毉無閭，山名。今在遼東。”[⑥]而這裏最大的異文是《翰苑》殘卷中的“東北”與通行本《爾雅》的“東方”。案《爾雅》亦有“東北之美者，有斥山之文皮焉。”清儒郝懿行《爾雅義疏》謂之“瀕海之山”[⑦]。

黄季剛先生《爾雅音訓》對“東北之美者”有考證云：“《廣韻》禡韻，岸，山名。《爾雅》曰，東北之美者，有岸山之文皮焉。是‘東北’作‘東方’，與鄭書注謂，夷玉爲東北之珣玗琪者相合。然《淮南·地形訓》文與今本《爾雅》同，是自來有二本也。”[⑧]黄季剛先生敏鋭地考證出漢唐之際《爾雅》的異本造成了“東北”與“東方”的區别，即可謂《翰苑》註釋者所引用的《爾雅》，很有可能是今天

---

① 邢澍著、時建國校釋，《金石文字辨異校釋》，蘭州：甘肅人民出版社，2000，66頁。

② 孫詒讓撰、王文錦等點校，《周禮正義》卷六十四，北京：中華書局，1987，2673頁。

③ 加藤虎之亮，《周禮經音義校勘記》下册，卷三十三“職方氏”，東京無窮會，1958年影印手稿本，43頁。

④ 許慎撰、段玉裁注，《説文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988，48頁。

⑤ 關於《唐石經》的考證，請參顧炎武《石經考·唐石經》條，上海：商務印書館，影印借月山房彙鈔本，1936，49—51頁。

⑥ 郭璞注、邢昺疏，《爾雅義疏》卷第七（十三經注疏整理本），北京：北京大學出版社，1999，193頁。又，關於“珣、玗、琪”的最新考證成果，參楊伯達，《巫玉之光——中國史前玉文化論考》“地域篇”之《珣玗琪考——兼論岫岩縣細玉溝是珣玗琪主要蘊藏地》，上海：上海古籍出版社，2005，155—162頁。

⑦ 郝懿行，《爾雅義疏》下册，上海：上海古籍出版社，1983，830頁。

⑧ 黄侃箋識、黄焯編次，《爾雅音訓》，上海：上海古籍出版社，1983，181—182頁。

已經亡佚的異本。另外，就此問題愚見所及，異本之外還有一種可能是，鈔手承襲《翰苑》上文《周禮職方》"東北"之句，誤將"東方"鈔作"東北"。

2. 史部出典考

舊鈔本《翰苑》殘卷注文史部出典近三十餘種，徵引典籍爲經部出典的十倍以上。毫無疑問是《翰苑》注引文出典的最多一部，即使經、子、集三部之和，也不能及史部之十一。

簡單目測一下便可知悉，在三十餘種的史部典籍中，出現次數占絶對量前五位的分别是：

第一、《後漢書》，共77次（不包括以"范曄《後漢書》"爲名出現的5次，及"范曄《後漢書東夷傳》"爲名出現的1次）

第二、《漢書》，共20次（不包括以"《漢書地理志》"爲名出現的8次）

第三、《高麗記》，共12次

第四、《括地志》，共11次

第五、《魏略》10次（不包括以"魚豢《魏略》"爲名出現的2次）

上述數據中，我採取了一種保守統計法。這在本節開始的"兩點説明"中已有闡述，此不贅敘。下面，將視野集中在史部出典之考證上，如果單單把《後漢書》和《漢書》兩者統計一下，就有97次的出典（倘若涵蓋《漢書地理志》爲名的出典次數，則超過100次）。相對於同在史部的，僅有1次出典的二十種典籍（這些只徵引過一次的史部典籍是：《史記》、《史記天官書》、司馬彪《續漢書》、王琰《宋春秋》、《漢名臣奏》、魏收《後魏書》、《十六國春秋》、《齊書東夷傳》、魏收《後魏書東夷傳》、蕭子顯《齊書東夷傳》、《梁元帝職貢圖》、《齊書》、《隋東藩風俗記》、《東夷傳》、范曄《後漢書東夷傳》、《後魏書》、《肅慎國記》、陸翽《鄴中記》、《山海經》、《廣志》），前後兩《漢書》在數量上無疑是占絶對優勢的。

唐劉知幾《史通·雜説上》專有"諸漢史"十條[1]，後清儒趙翼《廿二史劄記》卷二十又有"唐初三禮、漢書、文選之學"條[2]，説初唐學界繼承六朝學風，其崇

[1] 劉知幾撰、浦起龍釋，《史通通釋》下册，上海：上海古籍出版社，1978，465—475頁。

[2] 趙翼撰、王樹民校證，《廿二史劄記校證》，北京：中華書局，1984，440—442頁。

尚的學問有"三禮"(經部)、"《漢書》"(史部)和"《文選》"(集部)。此外,趙翼在《陔余叢考》卷五"班書顔注皆有所本"條也詳細闡述了六朝盛唐的《漢書》注釋流行情況[①]。所謂"《漢書》之學,隋人已究心,及唐而益以考究爲業"[②]也。故而舊鈔本《翰苑》殘卷中徵引前後《漢書》近百則的數據,也從一個角度印證了六朝後期至隋初唐的學風。

其實,唐代知識人對於史部的熱衷,不僅僅在傳統意義上的《漢書》一部而已,當時已有的"五經三史"之説,深入人心,唐人筆記小説中的"三史王生"即是最有名的一例[③]。三史,按照先後順序是:《漢書》、《後漢書》、《史記》。其中《史記》排最後,是由於六朝以來"揚班抑馬"的流風所及。因而對於舊鈔本《翰苑》殘卷中所引用的史部出典最多之書——《後漢書》,有必要進行一番深入考察。

例如,"烏桓"目第一句"崇基夙樹,疏遠系於强胡;餘類尚南,創雄名於桓嶠。"下有注文曰:

> 范曄《後漢書》曰:烏桓者,本東胡。漢初,匈奴[置]頓滅其國。餘類保烏桓山,因以爲號焉。初,東胡强盛,輕冒頓。從索閼氏、寶馬,匈奴皆与之,而不爲備,冒頓破滅之。

第一段引文與今中華書局標點本《後漢書》最大不同有二:其一,是虚字的有無,如中華書局標點本《後漢書》作"烏桓者,本東胡也"。舊鈔本《翰苑》殘卷無"也"字。其二,是"初,東胡强盛"開始的文句,是《漢書·匈奴傳》而非《後漢書》之句。此外,鈔本所慣有的誤字情況也依舊存在。

又如,緊接上句是"穹廬寢息,資拜日以訓恭",其下注文爲:

---

① 趙翼著、欒保群等校點,《陔余叢考》卷五"班書顔注皆有所本"條,石家莊:河北人民出版社,1990,103—104頁。又可參吉川忠夫《六朝精神史研究》第十章關於六朝隋唐時期各家的《漢書》注釋也有精當論述,京都:同朋舍(東洋史研究叢刊36種),1984。中譯本可參:吉川忠夫著、王啓發譯,《六朝精神史研究》,南京:江蘇人民出版社,2010。

② 永瑢等撰,《四庫全書總目》卷二六"《春秋》類一",北京:中華書局,1965。

③ 李昉等編,《太平廣記》卷三百一十引《纂異記》,上海:上海古籍出版社,1990,1045—1283頁。目前"三史王生"最好的校勘與研究可參,王夢鷗,《唐人小説研究·纂異記與傳奇校釋》,臺北:藝文印書館,1971,19—21頁。

《後漢書》曰：烏桓俗善騎射，弋獵禽獸爲事，隨水草放牧，居無常處，以穹廬爲舍。開向日，皆東拜日。食肉飲酪，以毛毳爲衣。貴少而賤老，其性悍塞，怒則煞父兄，而終不害其母，以母有族類，父兄無相仇報故也。

對勘今本《後漢書》，知《翰苑》"開向日"前脱一"東"字，而其後"皆東拜日"爲今本《後漢書》所無[①]。

考唐太宗貞觀十一年(637)撰定五經後[②]，太子承乾以爲諸家《漢書》疏紊尚多，遂命顔師古集注《漢書》，此書與此舉均影響極大。後唐高宗太子李賢注《後漢書》便是承其風尚。因而整個社會對於兩《漢書》極其推崇，舊鈔本《翰苑》殘卷的引文統計便是初唐時代風氣的最好映照。

史部出典的另一大特色是徵引不少見於《隋書經籍志》而後亡佚的珍貴史料。

如"鮮卑"目"附塞疏枝，嗣德左賢之胄"句下有引文曰：

王琰《宋春秋》曰：赫連者，鮮卑别種，本匈奴左賢王後也。祖衛臣仕塞表。

案，《隋書經籍志》云："《宋春秋》二十卷，梁吴興令王琰撰。"兩《唐書》、《通志》皆有著録[③]，後無記載，估計此書唐宋之際即已亡佚，作者王琰難以詳考，嚴可均輯得其《冥祥記自序》一文，並在題下注明："琰，太原人。"[④]章宗源《隋書經籍志考證》於歷代典籍中蒐出三條記載，並無涉及鮮卑事者[⑤]，足見《翰苑》此條史料之珍貴。此外，據"赫連"二字可知，此處乃講"鐵弗匈奴"之事[⑥]。又據湯球《十六國春秋輯補·夏録》條可知，此處"衛臣"當做"衛辰"[⑦]。

---

① 王先謙撰，《後漢書集解》卷九十，北京：中華書局，1984，1048頁。

② 參鈴木虎雄著、童嶺疏證，《五經正義撰定答問疏證》，《藝衡》第2輯，北京：國家圖書館出版社，2009。

③ 興膳宏、川合康三，《隋書經籍志詳考》上册，東京：汲古書院，1995，282頁。

④ 嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1958，2907頁。案：日本專門研究"太原王氏"的東洋史學者守屋美都雄未考出此條。守屋美都雄，《六朝門閥の一研究：太原王氏系譜考》，東京：日本出版協同株式會社，1951。

⑤ 章宗源，《隋書經籍志考證》，北京：中華書局"二十五史補編"，1956，4958頁。

⑥ 魏收，《魏書》卷九五《鐵弗匈奴傳》云："北人謂胡父(匈奴父)鮮卑母爲'鐵弗'，因以爲號。"北京：中華書局，1977。

⑦ 湯球，《十六國春秋輯補》卷六十四，上海：商務印書館"叢書集成初編"，1936，463頁。

諸如此類的珍貴佚存史料尚不在少數，如《漢名臣奏》、《梁元帝職貢圖》[①]、《括地志》[②]等等，恕不一一而具。

3. 子、集二部出典考

子部和集部的出典在舊鈔本《翰苑》殘卷中數量最少，各一種而已。

請先考察子部出典《風俗通》二則，見於"鮮卑"目"鳥飛寇掠，猶歸建武之仁"和"蟻聚貪殘，尚感永平之化"句下之引文：

〇應劭《風俗通》曰：鮮卑數爲邊害，來如飛鳥，去如絶弦，國家梁以爲憂。

〇《風俗通》曰：應奉以爲應奉以こ爲奉以爲，秦始皇遣蒙恬築長城，徒[土]亡出依鮮卑山，後逐繁息，因以爲号。起自遼東，西至燉煌万餘里。虽熾蛾聚，天性忿鷙，易報以惡，無籬落之居，君長之師。

第一例"應劭《風俗通》"所引文句不見於今人吴樹平和王利器兩個校理本中，但類似文句見於《後漢書·西羌傳》："今虜皆馬騎，日行數百，來如風雨，去如絶弦。"[③]第二例吴樹平和王利器均從他書中輯得，但略有出入，請見下：

吴樹平本：秦始皇遣蒙恬築長城，徒士犯罪亡依鮮卑山，後逐繁息。今皆髡頭衣赭，亡徒之明效也。《御覽》卷六四九[④]

王利器本：秦始皇遣蒙恬築長城，徒士犯罪，亡依鮮卑山，後逐繁息；今皆髡頭衣赭，亡徒之明效也。《書鈔》四五、《御覽》卷六四九[⑤]

不論是吴本還是王本，均將這段話置於"佚文"中。案，《風俗通》一書之現存

---

① 新進趙燦鵬也關注到《翰苑》殘卷所收《梁元帝職貢圖》的佚文，並將之與清代摹本《諸番職貢圖卷》文辭進行了比較，參看氏著《南朝梁元帝〈職貢圖〉題記佚文的新發現》，《文史》2011年第1期，114頁。

② 賀君次雖然有輯本《括地志》，但遠非全貌。李泰等著、賀君次輯校，《括地志輯校》，北京：中華書局，1980。又可參，《東京大學史料編纂所藏〈括地志〉殘卷》(影印，附金程宇跋)，張伯偉編，《域外漢籍研究集刊》第二輯，北京：中華書局，2006。

③ 上揭本《後漢書集解》卷一百十七。

④ 應劭撰、吴樹平校釋，《風俗通義校釋》，天津：天津人民出版社，1980，420頁。

⑤ 應劭撰、王利器校注，《風俗通義校注》下册，北京：中華書局，1981，492頁。

篇章大多殘佚，雖然經過臧庸、盧文弨、孫詒讓等名家的校訂，但訛脱衍倒之處依舊不勝枚舉[①]。《翰苑》的這段引文的完整度和可信度應超過《太平御覽》的轉引。

此外，舊鈔本《翰苑》的注者在"鮮卑"目下引應劭之書，不得不謂之有卓識也！案，《後漢書》本傳記載應劭"出道"的第一次駁議，便是在漢靈帝時，爲要不要徵發烏桓騎兵三千人去征討羌胡，《後漢書》詳細地記載了應劭的應對之策[②]，可見在時人眼中，應劭對於"東胡事務"有相當之瞭解。清儒王鳴盛《十七史商榷》引《應奉傳》曰其："文雖不典，後世服其洽聞。"[③]即此之謂也。

再考察集部出典《楚詞》一則，見於"南蠻"目"雕題列僥，傍帶甘人之鄉"句下之注文：

> 《楚祠·招魂》曰：彼皆甘人，魂往必適也。

考"甘"字當爲"咁"字。檢王逸《楚辭章句》或朱熹《楚辭集注》"招魂"部分，均不見上文之原句，結合《翰苑》的"南蠻"目和正文的"雕題"等句，大體可以推測《招魂》中唯一類似文句是："魂兮歸來，南方不可以止些。雕題黑齒，得人肉以祀，以其骨爲醢些。蝮蛇蓁蓁，封狐千里些。雄虺九首，往來儵忽，吞人以益其心些。歸來兮！不可久淫些。"[④]很有可能是舊鈔本《翰苑》殘卷的注者根據《招魂》的原文而進行的詞句提煉。

### （二）注文引書特質之若干探究

僅僅完成了上文經史子集四部的初步舉例考證，而要妄談《翰苑》注文引書的整體特質，無疑是難度極大的一件事情。因爲目前所見到的《翰苑》只有一卷而已，如果我們抽繹出其中的"特質"，很有可能無法推演到全書——但在天壤間只有《蕃夷部》這一卷的前提下，嘗試作出若干推測在邏輯上仍然可行。

---

① 吴樹平，《秦漢文獻研究》之《風俗通義雜考》篇，濟南：齊魯書社，1988，310—317頁。又可參魯惟一（Michael Loewe）等著、李學勤等譯，《中國古代典籍導讀》（*Early Chinese Texts: a Bibliographical Guide*），瀋陽：遼寧教育出版社，1997，110—117頁。

② 上揭本《後漢書集解》卷四十八。

③ 王鳴盛著、黄曙輝點校，《十七史商榷》卷三十六，上海：上海書店，2005，256頁。

④ 洪興祖撰、白化文等點校，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983，199頁。

殘卷特質的推測，有一些部分已經在上文的四部考證中隨文分析過，因而不再重復舉證。這一部分想側重分析"同句多引"、"釋義抑或釋典"、"同書別出之通例"三個方面之特質。

第一，"同句多引"。

注文中一句引一書（一典）的情況固然占絕對大多數，但是"同句引二書"的情況也不少。如"高麗"目"仁隨萬物，自扇九種之風"句下注文：

> 《漢書地志》曰：長岑、駟望，封箕子縣也。《後漢書》曰：《王制》云，東方曰夷。夷者，柢也。言仁而好生，萬物柢地而出。故天性柔順，易以道御。至有君子、不死之國焉。夷有九種，曰畎夷、干、方夷、黄、赤夷、風夷、陽夷。故孔子欲居九夷也。漢初，燕人衛滿避地朝鮮，因王其國，百有餘歲之。

這裹的《漢書地志》即《漢書地理志》，同一句下尚有《後漢書》的引文，只不過此處的《後漢書》與今本文字脱衍不少，"九種"夷居然漏寫了兩種。

除"同句引二書"外，尚有"同句引三書"，最引人注意的是唯一一條"同句引四書"，在"高麗"目"佩刀礪而見等威，(插)金羽以明貴賤"句下注文：

> 魏[牧]《後魏書東夷傳》曰：高驪[1]頭著折風，其形如弁。傍插鳥羽，貴賤有差。立則反拱。蕭子顯《齊書東夷傳》曰：高驪俗服窮袴，冠[析]風一梁，謂之幘。知讀五經。使人在京師，中書郎王融戲之曰："服之不衷，身之灾也。頭上定是何物?"答曰："此即古弁之遺像也。"其俗，拜曳一脚，受令跪，必走以爲恭。《梁元帝職貢圖》云：高驪婦人衣白，而男子衣結錦，飾以金銀。貴者冠[情]，而後以金銀爲鹿[耳]加之幘上。賤者冠析風，穿耳以金環，上白衣衫，下白長袴。要有銀帶，左佩礪，而右佩五子刀。足履豆禮鞜。《高驪記》云：其人亦造錦，紫地纈文者爲上，次有五色錦，次有雲布錦。又有造白疊布、青布而尤佳，又造鄣曰，華言接籬，其毛即靺鞨豬髮也。

① 丁謙《南齊書夷貊地理考證》云："高麗即《宋書》高驪，其國自晉太元末據有遼東，故西與元魏接界。"浙江圖書館叢書第一集，1915，2頁。

此處共引魏收《後魏書東夷傳》、蕭子顯《齊書東夷傳》、《梁元帝職貢圖》、《高驪記》四種典籍，爲舊鈔本《翰苑》殘卷僅有之一例。

初步考察，不論是一引、二引、三引抑或四引，注者的主要意圖是在把《翰苑》正文文句闡釋清楚，於是我們便進入第二個特質的探討。

第二，"釋典"抑或"釋義"？

參考業已取得豐富成果的、同爲唐代的《文選》李善注義例研究[①]，可知唐代知識人註釋典籍文字的最大意圖有二："釋典"與"釋義"。通覽舊鈔本《翰苑》殘卷，我們推測其註釋的意圖在上述兩者之間，傾向於"釋義"。就上文所舉出的很多例證來看，文辭的最早出典並不是註釋者的興趣所在，而選取相應的、最貼切的典籍詮釋其正文文句的準確意思，方才是註釋者的用心之處。如"匈奴"目"候月稱兵，烏集之機無爽"句下注文：

> 《漢書》：匈奴舉事常隨月，盛壯以攻戰，月虧則退兵。其攻戰，斬首虜賜一巵酒，而所得鹵獲因以予之，得人以爲奴婢。故其戰，人人自爲趨利。善爲誘兵以包敵，故其遂利，如鳥之集。其困敗，則凡解雲散矣。戰而扶舉死者，盡得死者家財也。

註釋者没有把心思放在"候月"、"鳥集"等文句的原始出典上，而是精准地用《漢書》的相應段落闡釋了這一現象，如果一個生活在初唐的知識人，讀到《漢書》這一引文後，大抵都會瞭解什麽是"候月稱兵，烏集之機無爽"了[②]。

第三，"同書别出之通例"。

古人註釋典籍，如果同樣用到一本書，後文重出時往往會出現簡稱情況，簡稱的方式有時是略稱，有時是只稱書名或作者名。

前文在作統計時，爲求精准，採用了保守的方法，即"作者名+書名Ⅰ"與"書名Ⅰ"分别計入。此處則較爲展開地探討一下這一體例在舊鈔本《翰苑》

---

① 例如錢泰吉，《曝書雜記》卷下《文選李注義例》，上海：商務印書館，叢書集成初編本，1939，75頁；李審言，《李善文選注義例》，《李審言文集》，南京：江蘇古籍出版社，1989，153—155頁，等等；斯波六郎，《李善文選注引文義例考》，氏著《文選李善注所引尚書考證》，東京：汲古書院，1982，此文中譯本（權赫子、曹虹譯）載《古典文獻研究》第14輯，南京：鳳凰出版社，2011。

② 關於匈奴的這種習俗可參：謝劍，《匈奴社會組織的初步研究——氏族、婚姻和家族的分析》，臺灣《歷史語言研究所集刊》第40本下册，1969，669—719頁。

殘卷中的具體表徵。

例如,“匈奴”目第一次引用“范曄《後漢書》”,同目下再次引用均徑稱“《後漢書》”[①];再到“烏桓”目下第一次引用時,重新用“范曄《後漢書》”,然後同目下又徑稱“《後漢書》”。及“南蠻”目下第一次引用時,又重新用“范曄《後漢書》”,然後同目下又徑稱“《後漢書》”,如此反復。

又如,“夫餘”目下第一次引用“魚豢《魏略》”,同目下再次引用均徑稱“《魏略》”;再到“高麗”目下第一次引用時,重新用“魚豢《魏略》”,然後同目下又徑稱“《魏略》”。

另外,作爲注文引書之通例,還有一則,即“書名Ⅰ”與“書名Ⅰ+傳名”亦分別注出,這種情況倘若還原到漢魏六朝隋初唐時,便可知重要典籍的重要傳記很有可能以“單行本(卷)”的形式在社會上流傳。如《翰苑》中“魏收《後魏書》”與“魏收《後魏書東夷傳》”即一定分別注明,又如“范曄《後漢書》”與“范曄《後漢書東夷傳》”也務分別標示。

因此,考出舊鈔本《翰苑》殘卷“同書別出之通例”的徵引模式有二,分別是:

A:“作者+書名Ⅰ”→“書名Ⅰ”→“書名Ⅰ”……(遇新條目則重起)

B:“作者+書名Ⅰ”與“作者+書名Ⅰ+傳名”並列(重出則按A模式)

當然,以上我所舉出的《翰苑》特質三種:“同句多引”、“釋義抑或釋典”、“同書別出之通例”,完全是基於《蕃夷部》這一殘卷的推測,倘若他日可以獲得此書之其他殘卷時容再修正。

### (三)“五胡”新書録——各民族條目下注文引書之傾向

唐人,特別是唐代知識人對於“五胡”[②]——東北亞周邊少數民族的興趣,

---

① 雖然湯淺幸孫懷疑“范曄《後漢書》”與“《後漢書》”當别有所指,湯淺幸孫在《翰苑校釋》前言中推測未加“范曄”二字的《後漢書》可能是别本《後漢書》,參上揭本《翰苑校釋》,ⅶ頁。但筆者用今本范曄《後漢書》與《七家後漢書》(汪文臺輯,臺北:文海出版社,1974)、《八家後漢書輯注》(周天游輯注,上海:上海古籍出版社,1986)詳細對勘過《翰苑》的注文引《後漢書》文字,出自“别本”的可能性幾乎爲零。當然,倘若説今本范曄《後漢書》中含有《東觀漢記》以及其他人的《後漢書》文字,這就是另外一個問題了,恕不在此處展開。

② 這裏只是爲討論時措辭之方便,借用“五胡”這一名稱指代當時的少數民族,並非謂唐代尚有六朝初期的“五胡”之種族,讀者審焉。

從目前存世史料看,遠遠大於六朝南方的漢人政權[①]。《隋書經籍志》中記載的大量"十六國書"(非專指《十六國春秋》),如《二石傳》、《西河記》等,唐長孺謂其一部分至唐猶存[②],便是一證。

固然,唐代作爲亞歐大陸上的統一帝國,伴隨着華夷觀念的變遷[③],知識人有着對帝國四方情況之熱情與研究動力。更有學者認爲隋唐帝國的帝系本身就非漢人[④]——在本文此章有限的範圍内,不擬展開討論這一現象之成因,而欲就舊鈔本《翰苑》殘卷——"蕃夷部"諸民族條目下之引書傾向再做一番統計與析論。

請先看下表:

| 《翰苑·蕃夷部》目次 | 徵引最多之典籍 | 徵引其他典籍舉隅 | 所處中央王朝之方位 | 入唐存否 | 備註 |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| 匈奴 | 《漢書》 | 《後漢書》、《史記》、《毛詩》等 | 北 | 否 | "入唐存否"指是否在東北亞有獨立民族政權,下同。 |
| 烏桓 | 《後漢書》 | 《漢書》等 | 東北 | 否 | |
| 鮮卑 | 《後漢書》 | 司馬彪《續漢書》、《漢名臣奏》等 | 東北 | 否 | |
| 夫餘 | 《後漢書》 | 《魏略》等 | 東北 | 否 | |
| 三韓 | 《後漢書》 | 《魏略》等 | 東北 | 否 | 《魏略》出典僅比《後漢書》少1則。 |

① 比如,今人若要研究五胡十六國史,除卻清儒黄奭和湯球所輯《十六國春秋》外,最重要的文獻就是唐人所修《晉書》的《四夷傳》與近二十卷的《載記》。

② 唐長孺,《魏晉南北朝史籍舉要》,《唐長孺文集》第五卷,北京:中華書局,2011,33頁。

③ 傅樂成,《唐代夷夏觀念之演變》,氏著《漢唐史論集》,臺北:聯經出版事業股份有限公司,1977,209—226頁。

④ 愚見所及,對隋唐帝系的異論之全面展開,乃在上世紀那珂通世、白鳥庫吉等日本東洋學人論著引入晚清民國之後。此處恕不展開。目前較新的研究成果是:卓鴻澤,《塞種源流及李唐氏族問題與老子之瓜葛——漢文佛教文獻所見中、北亞胡族族姓疑案》,臺灣《歷史語言研究所集刊》第七十八本第一分,2007,183—223頁。

續表

| 《翰苑·蕃夷部》目次 | 徵引最多之典籍 | 徵引其他典籍舉隅 | 所處中央王朝之方位 | 入唐存否 | 備　註 |
|---|---|---|---|---|---|
| 高麗 | 《高麗記》 | 《十六國春秋(前燕錄)》、《魏略》等 | 東北 | 存 | 唐高宗總章元年(公元668)滅於唐。 |
| 新羅 | 《括地志》 | 《隋東藩風俗記》等 | 東北 | 存 | 高麗滅之同年迎來新羅時代。 |
| 百濟 | 《括地志》 | 《後魏書》、《宋書》等 | 東北 | 存 | 唐高宗龍朔三年(公元663)滅於唐。 |
| 肅慎 | 《肅慎記》 | 《肅慎國記》等 | 東北 | 否 | |
| 倭國 | 《後漢書》 | 《魏志》等 | 東 | 存 | 《舊唐書》中"倭國"與"日本"兩傳並存①。 |
| 南蠻 | 《後漢書》 | 《楚詞》(僅一例) | 南 | 否 | |
| 西南夷 | 《後漢書》 | 《漢書》 | 西南 | 存 | 作爲"南詔國"存在②。 |
| 兩越 | 《漢書》 | 《後漢書》 | 南 | 否 | |
| 西羌 | 闕 | 闕 | 西 | 否 | |
| 西域 | 《漢書》 | 《後漢書》 | 西 | 存 | 西域諸國 |

從上表可知,《後漢書》固然爲第一大出典文獻,但並非平均分佈在每一目下,《翰苑》註釋者對於每一民族的注文是有其甄别與取捨的,比如"高麗"目下引佚書"《高麗記》"最多,"新羅"和"百濟"目下引"《括地志》"最多,"肅

① 則天武后長安二年(公元702年),遣唐使自稱爲"日本國",見劉昫等,《舊唐書》列傳第一四九《東夷傳》,北京:中華書局,1975。後葉國良在臺北古玩店鈔得唐《徐州刺史杜嗣先墓誌》,中有"日本來庭"句,但筆者未得親見,姑備一説於此。見氏著《石學續探》,臺北:大安出版社,1999,128頁。而2004年,陝西省西安市出土的《井真成墓誌》(唐玄宗開元二十二年,公元734年)中所見"日本"二字應爲最早的實物證據。

② 相關研究可參查爾斯·巴克斯(Charles Backus)著、林超民譯,《南詔國與唐代的西南邊疆》(*The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Frontier*),昆明:雲南人民出版社,1988。或可參:王吉林,《唐代南詔與李唐關係之研究》第一章《唐前雲南》,臺北:台灣商務印書館,1976。

慎”目下則引佚書“《肅慎記》”與“《肅慎國記》”。

單單是《後漢書》一種，也體現了註釋者的細緻用心。如“烏桓”目與“鮮卑”目下所引《後漢書》主要是《後漢書》的《烏桓傳》與《鮮卑傳》，清儒李慈銘《越縵堂讀史札記全編》有云：“慈案，烏桓、鮮卑兩傳，大約本王沈《魏書》而稍加詳，《魏書》引見《三國志·烏丸鮮卑傳》注。”[1]可知這兩傳的《後漢書》之史料來源可信度頗高。

這些徵引充分體現了舊鈔本《翰苑》殘卷註釋者的學養以及在古典文獻中頗爲高超的選擇技法。雙行小注，這種註釋手法在東漢的儒家經典中就已經採用了，六朝後期江南地區的佛經註釋中，“合本子注”（也叫“母子注”）亦是此種手法[2]。舊鈔本《翰苑》殘卷也採用了雙行小注的形式，並且在內容上（“五胡”種族分析）也體現了較高的學術能力。

## 四、東亞古類書的傳承

作爲佚存東瀛的古類書——舊鈔本《翰苑》殘卷，將其置於學術史與思想史發展的脈絡上考察，自有其鮮明的意義。學術史上自從有四部分類以來，類書的歸屬與界限一直有變化。

晉荀勖《中經新簿》產生的時代，學界只有魏文帝《皇覽》一部類書而已，荀勖將其歸入史部，姚名達《中國目録學史》對荀勖此舉感到甚不可解[3]。《隋書經籍志》面對這一問題，將類書轉移到子部雜家類後，清儒馬國瀚《玉函山房文集》[4]首肯了《隋書經籍志》這一分類法。而類書在子部裏獨立爲一類，是始於唐開元年間毋煚的《古今書録》。《舊唐書經籍志》循此，其中丙部子録有

---

① 李慈銘，《越縵堂讀史札記全編》上册《後漢書札記》，北京：北京圖書館出版社，2003，489頁。

② 陳寅恪，《支愍度學説考》，氏著《金明館叢稿初編》，上海：上海古籍出版社，1980，141—166頁。又可參西方學者 Daniel K. Gardner 對“行間注”（Interlinear commentary）的解釋。Daniel K. Gardner 此説見其著“Confucian Commentary and Chinese Intellectual History,” in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 57, No.2, 1998, pp.397—422.

③ 姚名達，《中國目録學史·分類篇》，上海：上海古籍出版社，2002，59頁。

④ 馬國瀚《玉函山房文集》卷三《錙珠囊序》云：“類書之源，開於秦，衍於漢。余觀《吕氏春秋·十二紀》取諸《月令》，《至味篇》取伊尹書，《當染篇》取墨子書，《上農》、《任地》、《辨土》、《審時》四篇述後稷之言，與《亢倉子》所載略同。而取黄帝、老子、文子、子華子之説，不一而足。意蓋以周《月令》爲紀，雜采百家分屬之。此類書之最先者也。”轉引自胡道静，《中國古代的類書》，北京：中華書局，2005，9頁。

十七家，第十五家即爲“類事家”。《新唐書藝文志》因之，改“類事”爲“類書”。從此，後世代代相承，罕有改動[①]。

從《中經新簿》到《古今書録》的這一變化，不僅僅是目録學的變化，也是六朝隋唐之間中國學術史的重大變化。這一變化不單單影響了中國本土的學術，對於擴大了的東亞文明圈來説[②]，這種影響同時亦播及到了文明圈内的其他國家和地區（比如小島憲之曾經專門分析過漢籍類書對於上代日本文學的影響[③]）。

六朝至隋唐數百餘年間，伴隨着類書的勃興，文學學術也産生了巨大之變化。黄季剛先生《文心雕龍札記·事類第三十八》云：“漢魏以下，文士撰述，必本舊言，始則資於考證，續而引録成言（原注：漢代之文幾無一篇不采録成語者，觀二《漢書》可見），終則綜輯故事。”[④]Wilkinson 在《中國歷史手册》（*Chinese History: A Manual Revised and Enlarged*）中給出類書的三種譯名：“classified matters / classified books / encyclopaedia”，形象地傳達出類書隸事與用典等特質[⑤]。與我們這裏分析的唐張楚金舊鈔本《翰苑》殘卷的性格較爲吻合。

從南朝至隋唐，類書的發展對於這一期間文學學術的影響至大至深[⑥]。其實不特漢土如此，東瀛的日本漢文學，此時亦沐浴在六朝隋唐的學術風氣之中[⑦]。那麽，倘若議者問：原本三十卷的《翰苑》何以至今只在扶桑日本存留一卷？而又何以只存“蕃夷部”這一卷？恐怕與中古、近古以來，日本知識人

---

① 鄭樵《通志·校讎略》、胡應麟《少室山房筆叢》、章學誠《校讎通義》、方東樹《書林揚觶》、劉咸炘《續校讎通義》等著作中皆對類書歸屬子部提出非議，然而並没有改變這一事實。

② 參川勝義雄，《魏晉南北朝·中國文明圏の擴大》，第一篇《東アジア世界の胎動》，第二篇《シルク·ロードと中國文明》，東京：講談社學術文庫，2003，56—87頁。

③ 小島憲之，《國風暗黑時代の文學——序論としての上代文學》，東京：塙書房，1968。同氏著，《上代日本文學と中國文學——出典論を中心とする比較文學的考察》上册，第一篇第四章《類書の利用》，東京，塙書房，1971。

④ 黄侃，《文心雕龍札記》，上海：華東師範大學出版社，1996，240頁。關於漢魏以來駢語和單語的論述，尚可參考劉師培著、舒蕪點校，《論文雜記》，第九則“由漢至魏，文章遷變，計有四端”條，北京：人民文學出版社，1959，116—118頁。

⑤ Endymion Wilkinson, *Chinese History: A Manual Revised and Enlarged*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p.601.

⑥ 方師鐸，《傳統文學與類書之關係》第一章，天津：天津古籍出版社，1986，5—11頁。又可參：聞一多，《唐詩雜論·類書與詩》，上海：上海古籍出版社，1998，1—8頁。

⑦ 岡田正之著、山岸德平、長澤規矩也補，《日本漢文學史（增訂版）》，第三章《平安朝前期（漢文學隆盛時代）》，東京：吉川弘文館，1954，111—179頁。

汲取漢文典籍時的態度有極深之聯繫。這一選擇性態度促使他們在保留古代漢文典籍時，無意識會將與自身關係密切的材料作爲首要，唐代的册封體系中，日本作爲"蕃夷"的書寫意義不僅在這份殘卷中有所體現，即在兩《唐書》等史料中亦如此。這或許就是在六朝後期至隋唐，類書創作大興，而類書殘存至今幾乎十不見一的大背景下，《翰苑·蕃夷部》殘卷作爲"幸存者"的孤本古類書，得以保存在天壤間的原委之一罷。

## 五、書風贅論

南京大學徐興無教授諳熟漢唐書風，曾來函論及此《翰苑》鈔本之書風，不敢掠美，謹轉録相關文辭如次："(殘卷)初唐至盛唐的可能必大一些。因爲此體不似兩晉南北朝時敦煌寫經體，如《三國志》抄卷等，其中隸味特重(那時的碑刻是魏碑式的方筆楷體，是因爲刻勒的原因，而抄卷則是隸味重的楷體，如此方便書寫速度與美觀)，但此卷中用筆有魏碑的用筆趣味，似在魏碑式的楷體流行以後，如歐陽詢的楷書即其中變出。"

又云："考慮到民間書風的一貫性，應比精英的體字變化慢一些。故可能在初唐稍後些。我觀此卷書風，國字、夷字、濟字、羅字、韓字、麗字、肅字、撰字等皆是典型的魏碑用筆，而《隋蘇慈墓誌》已不如此用筆，歐、顏、褚、柳、《王居士磚塔銘》等所謂唐楷典型皆不如此用筆，按照道理講，中唐以後，唐楷書體當已穩定普及。而民間書體變遷承襲大於創新，其變化比精英稍慢，故此卷按書風變遷的邏輯可能在初唐而不是中唐。但也不排除變例。"[1]

後經徐興無教授提示，我比勘了《翰苑》之"苑"字，與唐鈔《毛詩秦風正義残卷》(上揭本《京都帝國大學文學部景印舊鈔本》第1集所收)"宛在水中央"之"宛"字，用筆及構形皆極相似。案，"菀"字，作顏師古注《漢書·谷永傳》時謂："菀，古苑字。"《文心雕龍》："故才高者苑其鴻裁。"《唐寫本文心雕龍》"苑"亦作"菀"。潘重規云："六朝人往往書作菀，此菀即苑也。"[2]正合唐鈔本《翰苑》殘卷之筆意。又，歐陽詢的《道因法師碑》的起筆與收筆也與此殘卷有類

---

① 上述兩段文字均録自徐興無教授2011年9月3日給我的信函。

② 潘重規，《唐寫文心雕龍殘本合校》，香港：新亞研究所，1970，16頁。

似之“夸张”,然歐氏後期《泉男生墓誌》則無此意。

因本文整體並無太多筆墨涉及此鈔本之書風,故於行文之末,鈔録徐興無教授來函之兩段,並吾之囈辭推測若干,恭俟學者專家郢政之。

## A Discussion of *Hanyuan* 翰苑 Old Manuscript

**Abstract:** The Chinese classics respected in Japan are very important. Especially, the Six Dynasties and Sui–Tang period old manuscripts of Chinese classics preserved in Japan are certainly valuable cultural relics. Among these old manuscripts, *Hanyuan* 翰苑 has become the most influential. It is a significant *leishu* (Encyclopedias) in the Chinese Early Middle Ages' Academic History. So It has attracted the attention of various Chinese and Japanese scholars from the time of its discovery onward. Nevertheless, there still remain many unresolved questions related to this manuscript.

The main concern of this paper is an overall research of the *Hanyuan* 翰苑 (an old manuscript). Through research on this work, the author intends to analyze the classification of *Hanyuan* 翰苑's quoted disappearing data in jing 經, shi 史, zi 子, ji 集. Further more, the author will reassess the history of the academic and literature thought circulating in the East Asia regions during the Early Middle Ages. In the last part of the paper, the author will also analyze the calligraphy style of *Hanyuan* 翰苑.

# 稀見日本漢籍《新選分類集諸家詩卷》、《續新編分類諸家詩集》中宋人佚詩及其價值*

卞東波

## 引　言

日本鐮倉(1185—1333)與室町時代(1338—1573),當時的五山禪僧爲了研習中國古典文學,禪林中流行著很多中國古典詩文總集。這些總集有些是中國傳來的中國士人所編的選集,如周弼所編的《三體詩》,于濟、蔡正孫所編的《唐宋千家聯珠詩格》,以及舊題黄堅所編的《古文真寶》;還有一些總集直接由日本禪僧所編,如虎關師煉(1278—1346)所編的《禪儀外文集》,義堂周信(1325—1388)所編的《重刊貞和類聚祖苑聯芳集》,天隱龍澤(1422—1500)所編的《錦繡段》,以及本文將要討論的江西龍派(1375—1446)所編的《新選分類集諸家詩卷》(下簡稱《新選》)及慕哲龍攀(? —1424)、瑞岩龍惺(1384—1460)所編的《續新編分類諸家詩集》(下簡稱《新編》)。由於中日兩國學人的審美觀念、文學趣味迥異,大部分日本禪僧所編的中國詩歌選本選入的詩人以中小詩人爲主,入選了很多在中國名不見經傳甚至失傳的詩人及其作品,

作者單位:南京大學人文社會科學高級研究院、南京大學域外漢籍研究所

* 本文爲國家社科基金青年項目"域外漢籍與宋代文學研究"(08CZW018)成果之一。

無形中保存了很多中國古典文學的資料。由於這兩部書規模較大[①],在日本也從没有刊刻過,目前僅有抄本存世,只有日本國立公文書館、慶應大學、龍谷大學、京都建仁寺兩足院有收藏。學者對此二書的關注顯然不夠,對其價值也認識不足[②],中國學者更鮮知其存在。《新選》與《新編》保存了大量唐宋元明時代詩人的佚詩,其中以保存的宋人佚詩最爲豐富。難得的是,其中有百餘首新見的北宋江西詩派詩人、南宋江湖詩派詩人,以及《全宋詩》未收入的宋代詩人的佚詩,可以豐富我們對宋代文學的認識。本文擬對此二書中所選的《全宋詩》已收的部分宋代詩人及其佚詩加以輯佚與考證,以此來透視《新選》與《新編》的文獻價值,並唤起學界對域外所保存的中國古典文學資料的注意。

## 一、日本室町時代所編的兩部中國詩歌總集

江西龍派所編的《新選》及慕哲龍攀、瑞岩龍惺所編的《新編》是日本室町時代所編的兩部大型的中國詩歌總集,共入選唐宋元明兩千多首詩歌,後者是前者續編。

《新選》的編者江西龍派,號木蛇、續翠,又號晚泊老人等,爲日本臨濟宗黄龍派僧,曾爲京都建仁寺、南禪寺住持。他曾師從日本五山文學中著名漢詩人絶海中津(1336—1405)學習漢詩,所以他的漢詩創作取得較大的成績,著有《木蛇詩稿》、《續翠詩稿》、《江西和尚駢儷》、《江西和尚疏稿》等;同時他還有中國古代的詩歌研究著作多種,如《江湖風月集》的注釋《江湖抄》,蘇軾詩的注釋《天馬玉津沫》以及杜甫詩的注釋《杜詩續翠抄》[③]。總之,江西龍派是一位深通中國古代文學的日本學僧,他所編的《新選》體現了他對中國文學的品味。全書共分爲天文、節序、地理、寺觀(附居室)、懷古(附題詠)、人品、

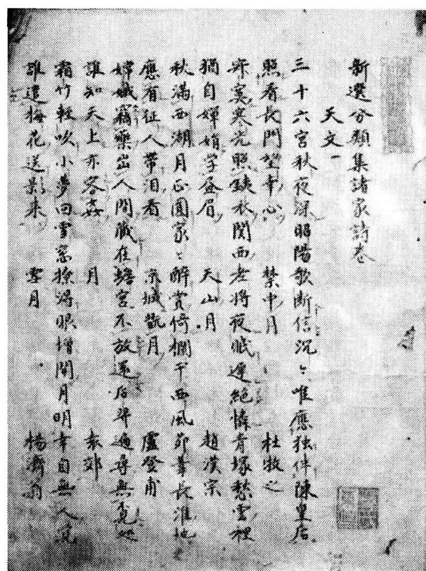
① 天隱龍澤在二書的基礎上,從中選出三百多首詩,重新編成《錦繡段》一書,此書在日本非常流行。天隱龍澤《錦繡段》跋云:"近有《新編》、《新選》二集而出自中唐至元季,每篇千餘首。童蒙者往往倦背誦。"

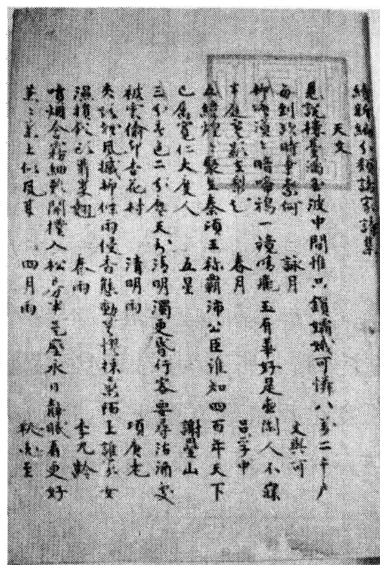
② 堀川貴司最近出版的《五山文學研究:資料と論考》(笠間書院,2011)第六章有對《新選》部分内容的標點。

③ 江西龍派生平參見上村觀光編,《五山詩僧傳》,東京:民友社,1912,201—203頁,又參見玉村竹二,《五山禪僧傳記集成》,東京:講談社,1983,220—221頁。

簡寄(附酬答)、尋訪(附會合)、送别、行旅(附從軍)、遊覽、閨情、哀傷、器用(附寶貝)、食服、草木、鳥獸、畫圖、雜賦19類,共收詩1186首。《新選》所收詩全部爲七言絶句,時代跨度從唐到明初。《新編》爲慕哲龍攀、瑞岩龍惺所編。慕哲龍攀亦爲臨濟宗黄龍派僧侣,與江西龍派同師建仁寺名僧一麟一庵(1329—1407),後亦爲建仁寺之主持[①]。瑞岩龍惺,别號蟬庵(蟬闇)、稻庵,臨濟宗黄龍派僧。亦從一麟一庵問學,後從法兄江西龍派、慕哲龍攀學習詩文,後爲建仁寺、南禪寺主持。著有《蟬闇稿》[②]。《新編》從書名就可以看出是《新選》的續作,其分類與《新選》略有差異,分爲天文、節序、地理、草木、禽獸、宫省、居室、懷古(附題詠)、儒學、仙道、釋教、武用(附從軍)、雜職、人事、簡寄(附贈答)、訪尋(附會合)、送别、行旅、遊覽、閨情、哀傷、圖畫、器用、食服、雜賦25類,共收詩1268首。

《新編》末有瑞岩龍惺所撰跋語一篇,交代了兩書的編纂緣起以及兩者的異同:


新選分類集諸家詩卷
天文
三十六宮秋夜深 昭陽歌斷信沉沉 唯應獨伴陳皇后 照看長門望幸心 禁中月 杜牧之


續新編分類諸家詩集
天文

左爲京都建仁寺兩足院所藏《新選分類集諸家詩卷》,右爲日本國立公文書館所藏《續新編分類諸家詩集》

① 慕哲龍攀生平參見《五山詩僧傳》,207頁,又參見《五山禪僧傳記集成》,592頁。

② 瑞岩龍惺生平參見《五山詩僧傳》,217—219頁,又參見《五山禪僧傳記集成》,339—341頁。

《新選》、《新編》二詩集，蓋咸成於余兩叔父之手也。續翠江西翁、水竹慕喆翁，其先皆東濃人也，余先亦食邑於濃。余甫七歲，由濃抵洛，謁季父攀慕喆翁於東山，而奉詩者殆二十載。策礪之言，耳濡於今。慕翁一日謂余曰：大雅之典，雖吾徒亦宜措意，豈以佛有綺語之制可決而廢耶？虚堂愚師，大禪佛也，閱杜少陵詩會旨；大慧杲師，大宗匠也，聞"熏風自南來"之唱，心地開通。至覺範、參寥皆大法主盟，而世以詩僧稱焉。其不以詩爲外事，可知矣。是以吾伯父江西翁嘗搜索自李唐以來逮宋明臺閣山林巨公名緇詩稿，而甄掄一千餘首，緝作一巨册，名曰《新選分類諸家詩集》，爰翅删後□□詩耳，實達道門户也。歷没十餘年，慕翁又摑摭江翁所遺略者，撰成一集，今之《新編集》是也。余時歲十四五，捧硯伸箋，嚏旭靡怠，由是乃悉知其編修顛末也。蓋續翠所取大較以詞語豔麗爲尚，水竹所載凡皆以格力莊健爲先。二叔父嗜好雖有少異，至其有補於世，則一揆也。其曰"學者旅亭"，乃《新編》異號也；其曰"閑中鼓笛"，乃《新選》别名也，率偕續翠翁晚筆也。是歲冬，濃之利方居士以《新編集》投余，欲爲後語。余有感於懷，伏念慕翁屬纊在應永甲辰季冬，江翁掩光實文安丙寅仲秋。烏乎！江梅香銷，山攀閱豔，顧龍門落莫之甚，奇痛毒人。何謂今日"閑中鼓笛"變之以爲思舊鄰笛，"學者旅亭"化之以鶴唳華亭。三撫陳編，斂淚謹書。

寶德初元龍集仲冬二十九日　葵齋野釋龍䮾　朱印三三在之

可見，《新編》基本成書於日本寶德元年（1449），爲《新選》補遺之作，兩書的差異在於"續翠所取大較以詞語豔麗爲尚，水竹所載凡皆以格力莊健爲先"。這一段實是爲詩僧文學正名，指出了詩與禪之間的密切關係。文中所言的"不以詩爲外事"反映了五山禪林中流行的"詩禪一致"之觀念[①]。又提到《新選》

---

① 參見天隱龍澤（1422—1500）《錦繡段》序："詩者，非吾宗所業也。雖然古人曰：'參詩如參禪。'詩也，禪也。到其悟人，則非言語所及也。吾門耆宿不外之，覺範、參寥、珍藏叟、至天隱諸老，或編其集，或注其詩。豈謂吾宗無詩乎？……則詩之外無禪，禪之外無詩，於是始知。"又其《跋龍溪侍者詩後》云："'參詩如參禪'，然則詩也禪也一律乎！……詩禪無二……"（《默雲文集》，《五山文學新集》第五卷，東京：東京大學出版會，1967—1972，1221頁）覺範，即釋惠洪（1071—1128），著有《石門文字禪》；參寥，即釋道潛（1043—1106），著有《參寥子集》；珍藏叟，釋善珍（1194—1277），著有《藏叟摘稿》；至天隱，即釋圓至（1256—1298），著有《筠溪牧潛集》。他們都是宋元兩代著名的詩僧，同時也有很好的禪學修養，如釋惠洪還有《禪林僧寶傳》、《林間路》等禪學著作。

别名爲“學者旅亭”,此書今存,全稱爲《學者旅亭分韻集諸家詩卷》[1],現藏於日本名古屋市蓬左文庫,即所謂德川家康“駿河御讓本”。

室町時代後期五山禪僧天隱龍澤有鑒於《新選》與《新編》兩書規模較大,不易於學習,遂從兩書中擇取了328首(實際爲331首)詩編成了一部小型的漢詩選本《錦繡段》[2]。《錦繡段》完全是兩書的縮編本,體例上上承兩書,亦分爲天文、地理、節序、懷古(附題詠)、人品、簡寄、訪尋(附會合)、送别、旅行、遊覽、閨情、哀傷、器用、食服、草木、鳥獸、畫圖、雜賦18類。《錦繡段》編成後,在日本非常流行,從室町時代到江户時代,有多種抄本與刻本及注本存世,而其原始的資料來源《新選》與《新編》則慢慢淡出世人的視野。

筆者曾以《錦繡段》爲基礎推測過二書的資料來源,主要來自於中國的總集、别集、詩話、筆記與語録、類書及方志[3],核之原書,基本無誤;但二書還有大量的詩歌無法查證出處,甚至其作者的生平也無法考證。這些未能考證出處的詩歌中就有大量宋人佚詩,其中就包括不少宋代著名詩人,如周邦彦、陸游、謝枋得等人的佚詩。於此可見,《新選》與《新編》具有極大的文獻價值。

## 二、《新選》與《新編》中所存《全宋詩》已收詩人佚詩輯考

據筆者統計,《新選》與《新編》收録了160位宋代詩人及其270餘首佚詩,本文擬先對其中76家見於《全宋詩》的詩人及其122首佚詩加以輯佚與考證[4](按這些詩人在《全宋詩》出現的卷數排列):

---

① 此書外題“旅亭文韻共二”,分乾坤兩册,乾册收詩1330首,坤册收詩1059首。實際上《學者旅亭分韻集諸家詩卷》並不是《新選》的别名,而是將《新選》與《新編》所收詩按平聲三十韻重新編排的合集。參見朝倉尚《禪林における“詩の總集”について——受容の實態と編纂意圖》,載日本文部科學省科學研究費補助金特定領域研究“古典學の再構築”總括班所編《古典學の现在》IV,2001。

② 關於《錦繡段》,參見堀川貴司《〈錦繡段〉小考》,《説林》46,1998;及《〈錦繡段〉小考(續)》,《説林》47,1999;卞東波,《天隱龍澤〈錦繡段〉文獻問題之考訂》,《域外漢籍研究集刊》第六輯,北京:中華書局,2010。

③ 參見卞東波《天隱龍澤〈錦繡段〉文獻問題之考訂》。

④《新選》與《新編》中還録有宋代江西詩派、江湖詩派,以及《全宋詩》未收之詩人佚詩百餘首,限於篇幅,筆者將另撰文加以論述,本文僅以《全宋詩》部分所收詩人之佚詩爲考察重點。

## 釋贊寧二首

### 秋雨

點點潭心細影微，冷侵虚閣透單衣。破除殘暑昏蒙去，勾引輕寒淡薄歸。(《新編·天文》)

### 忙

白浪紅塵早晚停，算窮浮利急於名。雖然用處無真實，役破勞生幾種情。(《新編·雜職》)

按：釋贊寧(919—1001)，俗姓高，吴興德清(今屬浙江)人。通南山律，時人謂之“律虎”。吴越中，置爲兩浙僧統，賜號明義宗文。入宋，改賜通慧大師。《全宋詩》卷十一録其詩八首，此二詩未收。

## 劉吉二首

### 烏賊

削玉肌膚綰帶囊，荻芽肥節落潮鄉。謝家池墨流歸海，染得魚腥一種腸。(《新編·禽獸》)

### 蝶

長眉畫了繡簾開，此日行收白玉臺。爲問翠釵釵上鳳，不知香頸爲誰回。(《新編·禽獸》)

按：劉吉，江南人。仕南唐爲殿前承旨。後入宋。有詩三百首，題爲《釣鼇集》，已佚。《全宋詩》卷十四録其詩一首，殘句一聯，與此二詩未收。

## 釋保暹一首

### 老將

曾殺狂胡奪戰名，陰山風雪夜收兵。而今閑臥垂秋鬢，不聽兒孫説太平。(《新選·人品》)

按：釋保暹，字希白，金華(今屬浙江)人。宋初九僧之一。《全宋詩》卷一二五録其詩二十五首，此詩未收。

## 張頡三首

### 姑蘇臺

雨回雲散事茫茫，歌舞臺空緑蘚荒。唯有豔魂消不盡，至今花月斷人腸。(《新選·懷古附題詠》)

題王元章紅梅

我本北人南寄家，慣從湖上看横斜。客中忽睹春風筆，眼亂初疑作杏花。(《新選·畫圖》)

醉後

醉歸不記天早晚，童子迎人先候門。和衣睡起半庭月，花影満身疑酒痕。(《新選·雜賦》)

按：張頡(？—1090)，字仲舉，其先金陵(今江蘇南京)人，徙鼎州桃源(今屬湖南)。仁宗皇祐元年(1049)進士。《全宋詩》卷五一四録其詩三首，此三詩未收。

## 程頤一首

乞米

恨不移封飯顆山，卻來寫帖學陶顔。首陽豈是無薇蕨，懶把清名落世間。(《新選·食服》)

按：程頤(1033—1107)，字正叔，學者稱伊川先生，河南(今河南洛陽)人。《全宋詩》卷七二四録其詩六首，此詩未收。

## 錢勰一首

次韻東坡端門觀燈

天晴布穀未催耕，土脈如酥路砥平。駐蹕端門回輦處，沸天簫鼓奏歡聲。(《新編·節序》)

按：錢勰(1034—1097)，字穆父，錢惟演從孫。《全宋詩》卷七四七録其詩二十二首，此詩未收。

## 章惇一首

商洛見梅

紡車山下雪成堆，黄澗溪邊始見梅。山吏不知春色早，卻言花是去年開。(《新選·草木》)

按：章惇(1035—1195)，字子厚，建州浦城(今屬福建)人，徙居蘇州。仁宗嘉祐四年(1059)進士。《全宋詩》卷七八〇録詩十三首，此詩未收。

## 張舜民一首

### 長安覽古

黄鵠高飛去不還,百年世事弈棋間。沉香亭畔千株石,散與人家作假山。(《新選·懷古附題詠》)

按:張舜民,字芸叟,自號浮休居士,長安(今陝西西安)人。英宗治平二年(1065)進士。著有《畫墁集》,今有《四庫全書》輯本。《全宋詩》卷八三三—八三八録其詩六卷,此詩未收。

## 李格非一首

### 客夜

鬢邊歲月似奔蛇,又見秋風客念家。莫道愁城無畫角,雞聲還是小梅花。(《新選·雜賦》)

按:李格非,字文叔,濟南(今屬山東)人。神宗熙寧九年(1076)進士。《全宋詩》卷一〇三一録詩九首,殘句二聯,此詩未收。

## 何宗範一首

### 茂陵

金掌仙人曉霧空,茂陵桂樹起秋風。人間自有長生藥,不到真珠甲帳中。(《新編·懷古附題詠》)

按:何宗範,青城(今四川灌縣東南)人。《全宋詩》卷一〇五二録其殘句兩聯,此詩未收。

## 周邦彦一首

### 初至山陰

浦邊河際幾田家,青帝均平與物華。小舩歸來春水闊,竹雞沖雨落梨花。(《新編·行旅》)

按:周邦彦(1056—1121),字美成,號清真居士,錢塘(今浙江杭州)人。有詞集《清真集》二十四卷。《全宋詩》卷一一八八録其詩一卷,此詩未收。

## 李膺仲二首

### 約聖權尋春

草煙漠漠柳梢黄,又是春風斷客腸。莫學癡兒了官事,水邊辜負野梅香。(《新編·節序》)

睡覺

窗間寂寂曉燈昏，睡覺無聊宿酒醺。彷彿畫簷春雨落，只應猶是夢中雲。(《新編·雜賦》)

按：李膺仲，生平不詳，《聲畫集》卷八録其詩一首，約爲神宗、哲宗時人。《全宋詩》卷一一九九録其詩一首，此二詩未收。

## 唐恪一首

去滁用醉翁韻

三年同醉眼偏明，不擬重爲行路難。從此五更高枕夢，只尋山色與泉聲。(《新編·行旅》)

按：唐恪(？—1127)，字欽叟，餘杭(今屬浙江)人。《全宋詩》卷一二九八録其詩一首，此詩未收。

## 趙鼎一首

聞雁

霜鶚風急暮雲低，下有征鴻斂翼歸。渺渺寒塘沙水净，稻粱雖少莫高飛。(《新編·禽獸》)

按：趙鼎(1085—1147)，字元鎮，號得全居士，解州聞喜(今屬山西)人。徽宗崇寧五年(1106)進士。有《忠正德文集》十卷、《得全居士集》三卷，已佚。《全宋詩》卷一六四四——一六四六録其詩三卷，此詩未收。

## 曹緯二首

運判每怪紙劄粗惡以詩自解

俸薄官卑舊橐虛，謀生恨比衆人疏。莫嗟弄翰無佳紙，擬貯慈恩柿葉書。(《新編·簡寄附贈答》)

夜聞風鐵

人静窗虛片月明，卧聞風鐵響簷楹。直疑半夜朝元去，吹過群仙玉佩聲。(《新編·器用》)

按：曹緯，字元象，一字彦文，陽翟(今河南禹州)人。《全宋詩》卷一七九一録其詩七首，此二詩未收。

### 曹組三首

鴛鴦

接翼雖同鷺與鷗,碧波餘思自風流。浣花溪上春光好,應爲多情也白頭。(《新編·禽獸》)

翡翠二首

江上小堂巢未空,新雛紺雨一重重。有時死結鴛鴦伴,同作春衾繡帳中。(《新編·禽獸》)

山雞囊錦色雖同,點碧分明更有工。飛向水邊花上去,令人翻憶畫屏風。(《新編·禽獸》)

按:曹組,字元寵,陽翟(今河南禹州)人。徽宗宣和三年(1121)進士。《全宋詩》卷一七九一録其詩九首,此三詩未收。

### 張嵲一首

歸石塘道

白水汪汪滿稻畦,樟花零落遍前溪。春風緑盡千山路,暮雨霏霏聞子規。(《新編·節序》)

按:張嵲(1096—1148),字巨山,襄陽(今湖北襄樊)人。徽宗宣和三年(1121)上舍中第。有《紫微集》,久佚。《全宋詩》卷一八四四録其詩。此詩首二句見高似孫《剡録》卷九引,《全宋詩》據此以録,後二句未録,可據本書補全。

### 張子文一首

題嶽麓美照軒

橘洲不見千木奴,口經猶存世大夫。美照軒中望城市,朝晴暮靄總堪圖。(《新編·居室》)

按:張子文,成紀(今甘肅天水)人。高宗紹興間知漳州。《全宋詩》卷一九八一録其詩五首,此詩未收。

### 蔡柟一首

雪溪

練練寒光月一溪,波深凍徹碧琉璃。滿船載得山陰雪,如此空歸亦一奇。(《新選·遊覽》)

按:蔡柟(? —1170),字堅老,自號雲壑道人,南豐人(今屬江西)人。有

《雲壑隱居集》三卷、《浩歌集》一卷，已佚。《全宋詩》卷二〇一三録其詩八首，此詩未收。

## 龐謙孺一首

### 出湘口

萬里別離人遠近，一生憔悴路東西。眼前多少傷心事，儘是他年樂府題。(《新選·行旅》)

按：龐謙孺(1117—1167)，字祐甫，晚號白蘋老人，單州(今山東單縣)人，寓居吴興。有《白蘋文稿》十卷，已佚。《全宋詩》卷二〇七四今録其詩三十四首，此詩未收。

## 潘檉二首

### 登無錫縣雲海亭

欄干三面倚秋空，渺渺寒波拍拍風。莫種垂楊當望眼，恐妨中散送歸鴻。(《新選·遊覽》)

### 梅花樹下偶成

莫比當年白玉妃，綺羅叢裏見深衣。青燈寒夜耿書室，何事推敲人未歸。(《新選·草木》)

按：潘檉，字德久，號轉庵，永嘉(今浙江温州)人。有《轉庵集》，已佚。《全宋詩》卷二一五〇録其詩二十首，此二詩未收。

## 曾季貍一首

### 扶疏亭上

病起支離尚少歡，扶疏亭上倚欄干。微吟盡日無人會，細看淮南雨後山。(《新選·雜賦》)

按：曾季貍，字裘父，號艇齋，臨川(今屬江西)人，一作南豐(今屬江西)人。《全宋詩》卷二一五三存其詩一卷，此詩未收。

## 陸游一首

### 題無咎牧牛圖

黄蘆秋晚罷耕耘，觳觫相寬喜作群。原野蕭條陂水冷，一聲羌笛裂寒雲。(《新編·哀傷》)

按：陸游(1125—1209)，字務觀，越州山陰(今浙江紹興)人。南宋"中興

四大家”之一。《全宋詩》卷二一五四—二二四一録其詩八十八卷,此詩未收。

### 游少游一首

明妃曲

畫工有罪似無心,説著和親氣拂膺。千古琵琶梨葉曲,聲聲應是怨長陵。(《新選·懷古附題詠》)

按:游少游,字希卿,南豐(今屬江西)人。孝宗隆興元年(1163)進士。《全宋詩》卷二四六六録其詩七首,此詩未收。

### 錢選四首

畫牡丹

萬竹何能繼後塵,蜂喧蝶駐亦鍾情。莫嫌閒處春還暮,曾向西都見太平。(《新選·畫圖》)

畫芍藥

曾看繭栗綴梢頭,千疊紅雲散不收。留得一枝長在眼,尚憐風景似揚州。(《新選·畫圖》)

畫海棠

滿樓紫煙臨曉窗,爲花度曲不成腔。東風渺渺行人老,夢裏猶思濯錦江。(《新選·畫圖》)

畫薝蔔

昔年池館自深沉,六出生香亦有陰。今度移家太湖上,直栽薝蔔盡成林。(《新選·畫圖》)

按:錢選,字舜舉,號玉潭,别號習懶翁、霅川翁、清臒老人,烏程(今浙江湖州)人。理宗景定三年(1262)進士。有《習懶齋稿》,已佚。《全宋詩》卷二五八二其詩一卷,此四詩未收。

### 范模二首

巧夕

先生拙賦安於拙,司馬愚溪頗似愚。乞得巧來無用處,夜涼妨卻睡工夫。(《新編·節序》)

醉道士彈琴

道士琴邊酒一壺,壺中酒盡曲琴沽。醉來高出淵明上,不特無弦琴亦

無。(《新編·器用》)

按：范模，字叔範，豐城(今屬江西)人。著有《竹林類稿》，已佚。《全宋詩》卷二五八三録其詩二首，此二詩未收。

## 胡朝穎一首

### 西湖

誰遣東風入鼓鼙，打開桃李滿芳蹊。無情秖是湖邊草，費盡春工剪不齊。(《新選·遊覽》)

按：胡朝穎，字達卿，號静軒，淳安(今屬浙江)人。孝宗乾道八年(1172)進士。有《静軒集》三卷，已佚。《全宋詩》卷二六一二録其詩四首，此詩未收。

## 楊炎正一首

### 雪月

霜竹輕吹小夢回，雪窗撩得眼增開。月明幸自無人覺，誰遣梅花送影來。(《新選·天文》)

按：楊炎正(1145—?)，字濟翁，廬陵(今江西吉安)人。楊萬里族弟。寧宗慶元二年(1196)進士。嘗爲大理司直，知藤州，以事戍瓊州，後北歸。《全宋詩》二六四九録詩二十一首，此詩未收。

## 李塾一首

### 渡湘

秋風吹袂净塵埃，半渡孤舟喚得回。江草江花似相識，向來曾讀楚騷來。(《新選·遊覽》)

按：李塾(1148—1180)，字季修，號約齋，眉州丹棱(今屬四川)人。南宋史學家李燾之子，學者李壁之兄。《全宋詩》卷二六五四録其詩一首，此詩未收。

## 張釜一首

### 客中春日

客路年光已飽經，壯懷空在鬢星星。異鄉莫恨知音少，細柳於人先眼青。(《新選·行旅》)

按：張釜，字君量，號隨齋，金壇(今屬江蘇)人。孝宗淳熙五年(1178)進士。《全宋詩》卷二六五八録詩十首，殘句若干，此詩未收。

## 董居誼二首

### 送詩僧過錢塘

忙裏抽身早得閒，紅塵雙脚入禪關。桃包又向西湖去，詩在蘇堤萬柳間。(《新選·送别》)

### 謫居偶書

天地中心有至仁，溪山容得此閑身。羈懷底用澆愁酒，自有春風解醉人。(《新選·雜賦》)

按：董居誼，字仁甫，臨川(今屬江西)人。孝宗淳熙八年(1181)進士。《全宋詩》卷二六七五録其詩九首，此二詩未收。

## 羅椿二首

### 筆

著書窗下與論心，結髮相從不記春。定遠九原應一笑，迂儒卻是歲寒人。(《新選·器用附寶貝》)

### 鶯

風花猶及見春和，無限青陰取次過。隔葉未須聽百囀，世間好語誤人多。(《新選·鳥獸》)

按：羅椿，字永年，自號就齋，永豐(今江西廣豐)人。《全宋詩》卷二六七六録其詩二首，殘句二聯，此二詩失收。

## 曾極一首

### 題昭君像

畫史那知出塞心，塵沙漠漠玉顔侵。當年曾被丹青誤，卻倚丹青得到今。(《新選·畫圖》)

按：曾極，字景建，號雲巢，臨川(今屬江西)人，一作南豐(今屬江西)人。有《金陵百詠》一卷。《全宋詩》卷二六八〇録其詩一卷，此詩未收。

## 洪彦華一首

### 小園閑步

步自柏岩穿曲徑，梅坡手植樹成行。我來已了花時節，青子微酸把酒嘗。(《新選·遊覽》)

按：洪彦華，字叔昞，淳安(今屬浙江)人。孝宗淳熙十一年(1184)進士。

《全宋詩》卷二七二二録其詩五首，此詩未收。

## 李壁一首

### 西湖

風漪向晚縠紋皺，岸篠汀蘋繡映人。懷抱因秋更牢落，亭臺得水卻精神。（《新選·遊覽》）

按：李壁（1159—1222），字季章，號雁湖，又號石林，眉州丹棱（今屬四川）人。李燾之子。光宗紹熙元年（1190）進士。著有《雁湖集》，已佚。《全宋詩》卷二七四四録其詩一卷，此詩未收。

## 李商卿四首

### 贈相士

麻衣三字未爲玄，饒舌希夷不識仙。苦茗一甌君且去，老夫貪著北窗眠。（《新選·人品》）

### 梅

實成慎勿望調羹，只有商宗能用卿。鼎味從來甘受和，恐君酸不入侯鯖。（《新選·草木》）

### 木犀花

金粟如來古佛裝，愛燒沉水供諸方。西風散作曼陀雨，遍滿三千世界香。（《新選·草木》）

### 明皇上馬圖

照夜駒乘西幸時，太真猶自意遲疑。無人喚醒黄翻綽，説與君王杌索危。（《新選·畫圖》）

按：李檝，字商卿，號棲碧山人，南豐（今屬江西）人。《全宋詩》卷二七八五録詩四首，此四詩未收。

## 杜杲三首

### 柳

宜風宜雨復宜晴，才弄黄時便轉青。非是管人離别恨，生來多近短長亭。（《新選·草木》）

### 移居

南窗最愛好看雲，移得維摩榻此鋪。可是功名心未死，時時點檢白髭

須。(《新選·雜賦》)

忠義兵

白布長衫皂板條，腰間百箭臂雙刀。歸來酣飲咸陽市，换得殷紅錦戰袍。(《新編·武用附從軍》)

按：杜杲(1173—1248)，字子昕，號於耕，邵武(今屬福建)人。《全宋詩》卷二八七三僅據《後村詩話》録其殘句一聯，此三詩未收。

**黄畬一首**

謝靈運墓

心雜難爲蓮社友，翻經肯與俗流通。可憐一對登山屐，埋在池塘芳草中。(《新選·懷古附題詠》)

按：黄畬(1150—1212)，字子耕，號復齋，分寧(今江西修水)人。孝宗淳熙進士，著有《復齋集》，已佚。《全宋詩》卷二六六四録其詩三首，此詩失收。

**曹豳一首**

春晚作

紅紫吹成陌上塵，欲留春事已無因。一般情緒兩般惡，半送行人半送春。(《新選·節序》)

按：曹豳(1170—1250)，字西士，一字潛夫，號東畎，里安(今屬浙江)人。寧宗嘉泰二年(1202)進士。《全宋詩》卷二八五一録詩八首，此詩未收。

**劉鎮二首**

子陵釣臺

昨夜扁舟宿釣灘，清風猶自逼人寒。我來不是求名者，何必先生冷眼看。(《新選·懷古附題詠》)

憶梅

孤山惜别已多時，風月無媒雁信稀。夢裏相逢心未穩，尚疑太白夜郎歸。(《新選·草木》)

按：劉鎮，字叔安，學者稱隨如先生，南海(今廣東廣州)人。寧宗嘉泰二年(1202)進士，有《隨如百詠》，已佚。《全宋詩》卷二八七〇録其詩七首，此二詩未收。清黄子高《粤詩搜逸》卷三録其《嚴子陵釣臺》一詩(已收入《全宋詩》册五五卷二〇五三頁三四二六九)，與《子陵釣臺》同韻。

## 鄭清之三首

### 雨意

雲頭點地黑如黟，雨脚粘天未肯飛。待得風師來判斷，一齊並作晚涼歸。(《新選·天文》)

### 雨後

雨過山林近暮鐘，片懷寂寂對孤松。夜深笛怨梅花落，月照人間睡正濃。(《新選·天文》)

### 春晚作

鳩雨收聲晚色濃，遊絲飛過女牆東。倚欄識得春歸路，半在濛濛芳草中。(《新選·節序》)

按：鄭清之(1176—1251)，字德源，初名燮，字文叔，鄞(今浙江寧波)人。寧宗嘉定十年(1217)進士。有《安晚堂集》六十卷，今殘存六至十二七卷。《全宋詩》卷二九〇六—二九一四録其詩九卷，此三詩未收。

## 李劉三首

### 燒蚕

饕虱不逃湯沐賜，饞蠅才受劍鋒摧。君才十倍曹丕輩，秉畀祝融心始灰。(《新選·鳥獸》)

### 考試畢事喜成章

御史驕驄猶寂寂，儀鸞饕虱自行行。幾人著意營佳夢，貪看燈花睡不成。(《新選·雜賦》)

### 睡起

聞雞便舞欲何爲，捫虱無言也太奇。定有人憂天下事，不妨睡到日高時。(《新選·雜賦》)

按：李劉，字公甫，號梅亭，崇仁(今屬江西)人。寧宗嘉定元年(1208)進士。有《詩文類稿》、《續類稿》，均佚，今存《四六標準》四十卷。《全宋詩》卷二九四八録其詩一卷，此三詩未收。

## 葉元素三首

### 過定林拜王荆公祠

龕中眉宇有仙標，猶似騎驢白下橋。拜了獨行松下路，一池莎草正青

苗。(《新選·懷古附題詠》)

閨怨

長安遊子誤歸期,懶織回文錦字詩。約臂黄金寬一寸,逢人猶道不相思。(《新選·閨情》)

遊仙詞

煮玉如泥得共餐,碧桃花下取琴彈。欲分瑶草人間種,又恐春風不一般。(《新選·雜賦》)

按:葉元素,字唐卿,號苕磯。《全宋詩》卷二九五八録其詩六首,此三詩未收。

## 翁元龍一首

立秋前一日留杭

三茅觀裏五更鐘,聽與寒山半夜同。明日秋風入城郭,客樓無處避梧桐。(《新選·節序》)

按:翁元龍,字時可,號處静,鄞縣(今浙江寧波)人。《全宋詩》卷二九九六録其詩二首,此詩未收。

## 杜東二首

張季鷹

千里懷歸便自歸,蓴鱸聊以寄吾思。洛中戰鼓轟天地,正是松江獨釣時。(《新選·懷古附題詠》)

讀大業遺事

楊梅枯死不成芳,魚角初生玉李長。地下阿雲應失誤,别來幾日有興亡。(《新選·懷古附題詠》)

按:杜東,字晦之,號月渚,邵武(今屬福建)人。寧宗嘉定七年(1214)進士。《全宋詩》卷三〇〇九録其詩三首,此二詩未收。

## 釋元肇一首

題秋山圖

木葉凋傷風露寒,老樵無語立江干。世上何人解山水,紛紛總向畫圖看。(《新選·畫圖》)

按:釋元肇(1189—?),字聖徒,號淮海,通州静海(今江蘇南通)人,俗姓潘。有《淮海挐音》二卷。《全宋詩》卷三〇九一—三〇九二録其詩兩卷,此詩未收。

## 嚴參一首

### 宫恩

真珠簾底瑞香風，月冷宫門十二重。驚散採蓮船上夢，幾回愁恨景陽鐘。(《新選·閨情》)

按：嚴參，字少魯，自號三休居士(《詩家鼎臠》卷下)，邵武(今屬福建)人。與嚴羽、嚴仁並稱邵武三嚴。《全宋詩》卷三一一六録其詩四首，此詩未收。

## 黄師參二首

### 元旦

宵夜香盤不住煙，女郎呼伴坐燈前。數殘二十五聲點，昨日回頭是去年。(《新選·節序》)

### 田宅

露積山場稻已收，春浮老瓦酒新篘。平生不識離愁味，兒女團欒到白頭。(《新選·寺觀》)

按：黄師參，字子魯，號魯庵，閩清(今屬福建)人。寧宗嘉定十三年(1220)進士。官終國子正，南劍州通判。《全宋詩》三一〇三録詩五首，此二詩未收。

## 白玉蟾一首

### 秋晚

柱杖相尋訪夕陽，詩肩獨聳到黄昏。白沙洲上西風起，黄葉聲中客意長。(《新選·遊覽》)

按：白玉蟾(1194—?)，本名葛長庚，因繼雷州白氏爲後，改今名。字白叟、以閲、衆甫，號海瓊子、海南翁、瓊山道人、蠙庵、武夷散人、神霄散吏、紫清真人，閩清(今屬福建)人，生於瓊山(今屬海南)。有《海瓊集》、《武夷集》、《上清集》、《玉隆集》等，由其徒彭耜合纂爲《海瓊玉蟾先生文集》四十卷。《全宋詩》卷三一三六—三一四一録其詩六卷，此詩未收。

## 嚴仁二首

### 寄衣曲二首

君戍交河春復盡，寒衣到日看親封。莫嫌襟上斑斑色，是妾燈前滴淚縫。(《新編·閨情》)

遠戍忽河遇便稀，回文織就久停機。家書到日寒應盡，不寄寒衣寄暑衣。（《新編·閨情》）

按：嚴仁，字次山，號樵溪，邵武（今屬福建）人。著有《清江欸乃集》，已佚。《全宋詩》卷三一一六録其詩四首，此二詩未收。

## 翁甫一首

### 月窗索余近作因系以詩

江南自有詩尊宿，何取晚唐爲弟兄。柳暗荷酣記佳句，瓣香唤醒野孤精。（《新選·雜賦》）

按：翁甫，字景山，號浩堂，崇安（今福建武夷山市）人。理宗寶慶二年（1226）進士。有《浩堂類稿》，已佚。《全宋詩》卷三一六二録其詩二首，此詩未收。

## 李南金八首

### 晚秋

籬菊有英工冷淡，老梅無葉試欹斜。化工不隔銅瓶水，一夜芙蓉三四花。（《新選·節序》）

### 讀淵明歸去來辭

眼看時事渺愁予，還有羲皇世界無。既自無憂歸去好，消憂何更待琴書。（《新選·懷古附題詠》）

### 早泊

我行方倦欲休時，緑樹陰陰叫子規。雲色雨天迷早晏，下程看盡一篇詩。（《新選·行旅》）

### 湖南界首

披風帶雨出江西，雪怕縈愁不敢飛。頗覺擔頭輕一半，驟寒添盡篋中衣。（《新選·行旅》）

### 食蕨

東山茁紫曉風濃，柔脆清菘四字封。若使季鷹知此味，思歸應不到秋風。（《新選·食服》）

### 鱸魚

哆口昂藏派玉川，背衣疏印墨光鮮。被渠唤起思吴興，夢入蘆花刺釣

船。(《新選·鳥獸》)

梅邊

清宵不寐困僧茶,禁冷褰衣浣露華。月底江南天正闊,一襟離思著梅花。(《新選·雜賦》)

熟睡

富貴前籌要勝天,髭須剃染欲争年。許多智數元無益,蹉卻生前幾覺眠。(《新選·雜賦》)

按:李南金,字晉卿,自號三溪冰雪翁,樂平(今屬江西)人。理宗寶慶二年(1226)進士。《全宋詩》卷三一六二録其詩三首,此八詩失收。

## 釋智朋一首

晚秋

夢醒客枕漏初殘,斜倚高樓月滿欄。潮水東回寄音信,芙蓉花老雁聲寒。(《新選·節序》)

按:釋智朋,號介石。南嶽下十八世,浙翁琰法嗣。有《介石智朋禪師語録》一卷,《全宋詩》卷三二二八録其詩一卷,此詩未收。

## 釋大觀一首

潘閬

摇兀征鞍任倒騎,不尋知己只尋詩。是中佳致誰曾識,雲破華山青到眉。(《新選·懷古附題詠》)

按:釋大觀,字物初,號慈雲,俗姓陸,鄞縣横溪(今浙江寧波)人。《全宋詩》卷三二六七録其詩一卷,此詩未收。

## 蕭崱一首

題趙東野跨牛圖

世事如棋局盡迷,幾人騎馬聽朝雞。錦韉絶勝烏犍背,未必成功及一犁。(《新選·畫圖》)

按:蕭崱,字則山,號大山,臨江軍新喻(今江西新餘)人。理宗紹定五年(1232)進士。有《大山集》,已佚。《全宋詩》卷三二七四録詩六首,此詩未收。按趙時習,號東野,贛州(今屬江西)人,與戴復古、羅椅有交往。

## 蕭泰來三首

### 江霧

紛紛一氣裹長空，絶與鴻蒙未判同。無數過船看不見，人聲卻在櫓聲中。(《新選·天文》)

### 班婕好

聞道期門晚尚開，宫中紈扇怯秋來。侍兒入夜驚相報，知在陽和按舞回。(《新選·懷古附題詠》)

### 山村行散

不饑腸吼午雷管，左攜破傘右敲推。相看一市驚迂怪，只道前生賈島來。(《新選·雜賦》)

按：蕭泰來，字則陽(一作陽山)，號小山，臨江軍新喻(今江西新餘)人。理宗紹定二年(1229)進士。有《小山集》，已佚。《全宋詩》三二七四録詩九首，此三詩未收。

## 袁幼立二首

### 游雙林寺

黄殞西風宇宙寬，瘦笻支我到禪關。林間聽得僧松語，未有詩人不愛山。(《新選·遊覽》)

### 種梅

典衣了卻僦園錢，甘爲清香忍一寒。記得幾年風雪裏，傍人籬落借花看。(《新選·草木》)

按：袁太初，字幼立，號冰壑，奉新(今屬江西)人。有《冰壑集》，已佚。《全宋詩》卷三二八四録其詩一首，此二詩未收。

## 潘牥一首

### 謝成章兄爲予作掀篷軸

畫馬應須落馬胎，畫梅安得不如梅。他生我願爲孤竹，清淺溪頭伴子開。(《新編·圖畫》)

按：潘牥(1204—1246)，字庭堅，以字行。初名公筠，避理宗諱改。號紫岩，閩縣(今福建福州)人。理宗端平二年(1235)進士。有《紫岩集》，已佚。《全宋詩》卷三二八九録其詩一卷，此詩未收。

## 鄧有功一首

田間

山頭暖靄弄清明，雨足川原水自平。南畝不知黄犢倦，一犁斜日尚春耕。(《新選·遊覽》)

按：鄧有功(1210—1279)，字子大，學者稱月巢先生，南豐(今屬江西)人。著有《月巢遺稿》，已佚。《全宋詩》卷三三一四録詩七首，此詩未收。

## 張志道一首

奉使安南國出都門作

大隱金門三十載，幾回馬上聽朝雞。如今一吐虹霓志，萬里交州入馬啼。(《新選·行旅》)

按：張志道，字潛夫，金壇(今屬江蘇)人。《全宋詩》卷三三〇八録詩二首，此詩未收。

## 曹邍二首

立秋

懶任山中歲月流，不知曆日在床頭。風吹一葉辭庭樹，始記今朝是立秋。(《新選·節序》)

夜眠

夜眠長待鼓三撾，不啜松醪不飲茶。讀罷離騷三十卷，渴和霜月嚼梅花。(《新選·雜賦》)

按：曹邍，字擇可，號松山。嘗爲賈似道門客。《全宋詩》卷三三四八録其詩六首，此二詩未收。

## 劉黻二首

春曉

黄鸝啼斷雨濛濛，生意晴光暖靄中。一草不花春有恨，曉來籬落盡東風。(《新選·節序》)

觀畫山水者

君看一滴硯池多，漲起昆侖九曲河。不是與人胸次別，世間那有此風波。(《新選·畫圖》)

按：劉黻(1217—1276)，字聲伯(一作升伯)，號質翁，學者稱蒙川先生，樂

清(今屬浙江)人。景定三年(1262)進士。有《蒙川先生遺稿》四卷。《全宋詩》卷三四二二録其詩,此二詩未收。

### 釋行鞏一首

宜興道中

風卷黄茅月照河,幽幽戰骨夜愁多。興亡不入篙人夢,换卻南音唱北歌。(《新選·行旅》)

按:釋行鞏(1220—1280),號石林,俗姓葉,婺州永康(今屬浙江)人。爲天目文禮禪師法嗣。《全宋詩》卷三四四六録其詩十四首,此詩未收。

### 釋道璨一首

送薛野鶴子弟過維揚見秋嶽制使

春風十里小紅樓,一様珠簾半上鉤。向北欄干不須倚,眼前歷歷是神州。(《新選·送别》)

按:釋道璨,字無文,俗姓陶,南昌(今屬江西)人。有《柳塘外集》四卷,《無文印》二十卷。《全宋詩》卷三四五五—三四五六録其詩二卷,此詩未收。

### 方逢辰一首

寄傲軒

淵明本自要休官,未有因緣可入山。聊借督郵作題目,倚窗不是傲人間。(《新編·居室》)

按:方逢辰(1221—1291),原名夢魁,學者稱蛟峰先生,淳安(今屬浙江)人。理宗淳祐十年(1250)進士第一,理宗爲改逢辰,因字君錫。有《蛟峰先生文集》八卷外集四卷。《全宋詩》卷三四五七録其詩一卷,此詩未收。

### 釋行海一首

桃源圖

淡煙深處是誰家,著意來尋路更賒。五百年來一殘夢,賺人圖上看桃花。(《新選·畫圖》)

按:釋行海(1224—?),號雪岑,剡(今浙江嵊縣)人。有《雪岑和尚續集》二卷。《全宋詩》卷三四七四—三四七五録其詩兩卷,此詩未收。

## 謝枋得二首

### 揚雄

寂寞清高一老儒,平生自許聖人徒。太玄真是擬《周易》,豈不前知莽大夫。(《新編·懷古附題詠》)

### 狄仁傑

蕭蕭白髮周内史,耿耿丹心唐老臣。到底五龍能洗日,何如勳業付他人。(《新編·懷古附題詠》)

按:謝枋得(1226—1289),字君直,號疊山,弋陽(今屬江西)人。理宗寶祐四年(1256)進士。元世祖至元二十六年(1289),參政魏天祐强之而北,至燕不食死。有《疊山集》。《全宋詩》卷三四八〇—三四九三録其詩四卷,此二詩未收。

## 盧珏一首

### 晚春

荼蘼一架雪漫漫,盡日春風自掩關。客又不來吟又懶,半窗微雨看青山。(《新選·雜賦》)

按:盧珏,字登父,號可庵,淳安(今屬浙江)人。宋末進士,入元不仕。有《可庵集》,已佚。《全宋詩》卷三五八三録其詩二首,此詩未收。

## 方君遇一首

### 初聞羌笛

春風橋畔吹羌笛,遠客興悲淚泫然。傍有老兵心似水,防秋邊上聽多年。(《新選·器用附寶貝》)

按:《全宋詩》卷三六一〇録其殘句一聯,生平未考,此詩未收。夷考方君遇,吴興(今浙江湖州)人,與韋居安同時(韋居安《梅磵詩話》卷上),又與吴潛(1195—1262)有交遊(《開慶四明續志》卷十《四明吟稿》卷下《秋思一首寄方君遇》)。《秋思一首寄方君遇》詩云:“六十四翁凡百足。”可見,此詩作於吴潛六十四歲時,即1258年。方氏當活動於此年前後。

## 徐瑞一首

### 蟬

夕陽枯木亂蟬鳴,埜露充餐一腹清。若近柏梁臺上宿,羽蟲部裏合長

生。(《新選·鳥獸》)

按：徐瑞(1255—1325)，字山玉，鄱陽(今江西鄱陽)人。元仁宗延祐四年(1317)以經明行修推爲本邑書院山長。未幾歸隱於家，巢居松下，自號松巢。《全宋詩》卷三七一八録其詩，此詩失收。

## 釋璉一首

### 新竹

吐芽故自瓊玉潔，解籜更聞風露香。雅欲秋聲長在耳，未嫌穿砌復穿牆。(《新編·草木》)

按：釋璉，字不器，《全宋詩》卷三七四九録其詩一首，此詩未收。

## 王君謨一首

### 杜工部

此翁天地孤吟客，惜不同生孔子時。後世《春秋》無史法，家家千古草堂詩。(《新編·懷古附題詠》)

按：王君謨，生平不詳。《全宋詩》三七四九録其詩二首，此詩未收。

## 釋子蘭一首

### 晚

池荷衰颯菊芬芳，策杖吟詩上草堂。滿目暮雲風卷盡，郡樓寒角數聲長。(《新選·節序》)

按：釋子蘭，生平不詳，《全芳備祖》前集卷十八引其殘句一聯，《全宋詩》卷三七五四録其詩一首，殘句一聯，此詩未收。

## 釋惠嵩一首

### 甘氏別業

夜沉沉復日遲遲，物物供詩總欠詩。宿鳥忽翻花架動，滿庭香露滴酴醾。(《新選·寺觀》)

按：釋惠嵩，生平不詳，《宋詩紀事》卷九十三據《詩林萬選》録其詩《天台道中》(又見《詩淵》册三頁一九九九)，《全宋詩》卷三七六八録其詩一首，此詩未收。

**何籌齋一首**

明妃曲

春到穹廬雪未融，日高氈帳暖如烘。當時不是毛延壽，應歎孤眠老漢宮。(《新選·懷古附題詠》)

按：何籌齋，生平不詳，《全宋詩》卷三七六八收其詩三首，此詩未收。

**胡平仲四首**

明妃曲

兩鬢胡風玉筯垂，平城城下轉傷悲。想應不恨毛延壽，恨殺陳平計太奇。(《新選·懷古附題詠》)

寄遠曲

名花芳酒小紅樓，骰子巡巡間酒籌。不恨如今不相見，當時相見是今愁。(《新選·閨情》)

戍婦詞

三年兩度寄征衣，絡緯啼時妾正啼。欲寄西風數行淚，可憐吹不到遼西。(《新選·閨情》)

偶書

萬事無非心事憂，可將齊物付莊周。假饒栩栩成蝴蝶，花落花開幾度愁。(《新選·雜賦》)

按：胡平仲，號虎溪(見《宋詩紀事》卷七十四)。《全宋詩》卷三七七五從《金精風月》中録其《游金精山》一詩，此四詩未收。

## 三、《新選》與《新編》的文獻價值

從上面的輯考可以看出，《新選》與《新編》具有很高的輯佚價值，兩書保存的宋人佚詩之多，也是近年來《全宋詩》補遺工作中罕見的，可以説《新選》與《新編》洵爲宋代詩學文獻的淵藪，這也同時提醒我們宋人創作出來的詩歌數量，遠超過我們的想象，而域外所藏的宋代詩學文獻將是我們研究宋代文學的新寶藏。兩書保存的《全宋詩》已收詩人可以分爲以下幾種情況。

一、一些詩人的文集今天仍存世，這些佚詩爲其集外詩。如陸游爲我國古代存詩最多的詩人，《劍南詩稿》多達八十五卷，存詩九千餘首，但《新編》中

仍有其佚詩一首。再如張舜民《畫墁集》原有一百卷,但"自明以來,久佚不傳。惟《永樂大典》尚間載之。計其篇什,雖不及什之一二"[①],後四庫館臣從《永樂大典》輯爲《畫墁集》八卷。但四庫館臣所輯《畫墁集》比較粗糙,《永樂大典》殘卷、《全芳備祖》中尚有不少集外詩,而《新選》中亦有張氏佚詩一首。又鄭清之《安晚堂集》原有六十卷,目前僅存卷六至卷十二,凡七卷(有汲古閣影抄《南宋六十家小集》本),厲鶚《宋詩紀事》又從《咸淳臨安志》、《延祐四明志》采得《浄明院》及《題雪竇山妙高峰》詩二首,此外《江湖後集》、《全芳備祖》中亦有數量不等的集外詩,可見《安晚堂集》散佚嚴重,《新選》中所存的三首鄭氏佚詩可能是其散佚的卷帙中的内容。又如宋末著名詩人謝枋得,原有集六十四卷,但久已散佚,四庫館臣輯爲五卷,其集散佚也甚爲嚴重,《新編》中存其詠史詩兩首,可謂珍貴。又宋代著名的道教詩人白玉蟾有《海瓊玉蟾先生文集》六卷續二卷(明南海老人重編),《新選》中仍其佚詩一首。又釋道璨有《柳塘外集》四卷,"宋以來諸家書目皆未著録。國朝康熙甲寅,釋大雷始訪得舊本,釋元宏、燈岱因爲校正鋟版"[②]。這部"舊本"可能也並非全本,《新選》存其佚詩一首。又釋行海有《雪岑和尚續集》二卷,據其編者林希逸跋稱,"《雪岑诗集》本有十二巨编凡三千馀首……故此选才得二百馀首"[③],可見集外應有大量的佚詩,《新選》中就存其佚詩一首。即使流傳比較有序的宋人文集,二書中仍載有其部分佚詩。如釋元肇《淮海挐音》二卷,原有宋刻本,後在中國亡佚,幸流傳到日本,有日本元禄八年(1695)之翻刻本,元禄版末有牌記云:"《淮海挐音》上下二册,世罕傳之。予嘗聞藏宋刻舊本於名山書庫,而欲廣行於世,數請而得之矣。刻字楷正,足爲清玩,直貼壽梓。"可見,今本《淮海挐音》基本保持著宋本的原貌,但《新選》中仍存集外佚詩一首。

二、有些宋代詩人本有文集,但在流傳過程中,原集散佚,這些佚詩就可能是原集中的内容。如《新編》録有宋初詩人劉吉詠物詩二首,《全宋詩》僅收劉吉詩一首《鮫》,亦爲七言詠物絶句,與《新編》所收類型完全一致。據《詩話總龜》前集卷一載劉吉有詩三百詩,名爲《釣鼇集》,可以推測《釣鼇集》中有不

① 《四庫全書總目》卷一五四"《畫墁集》提要",北京:中華書局,1965,1333頁。

② 《四庫全書總目》卷一百六十五"《柳塘外集》提要",1411頁。

③ 五山版《雪岑和尚續集》,日本國立公文書館藏本。林希逸此序《全宋文》未收。

少這樣的詠物詩。又如蔡柟以詩著江西宗派(見《記纂淵海》卷十一),有《雲壑隱居集》三卷、《浩歌集》一卷,俱已佚,《新選》存其佚詩一首。又方回《瀛奎律髓》卷二評潘檉《題釣台》云:"轉庵潘檉,字德久,永嘉人。葉水心怏稱其《詩競》,謂永嘉'四靈'之徒凡言詩者,皆本德久。[用]父[賞],任右職合門,福建兵鈐卒。"①方岳《秋崖集》卷三十八《潘君詩卷》也稱:"潘德久詩,不宫不商,自成音調。水心謂永嘉言詩,皆本德久。"可見,潘氏是晚宋學習晚唐詩風的開啓者,其著有《轉庵集》,已佚,《新選》録其佚詩二首可能是原集中的内容。其他如錢選有《習懶齋稿》、范模有《竹林類稿》、胡朝穎有《静軒集》、李壁有《雁湖集》、劉鎮有《隨如百詠》、李劉有《詩文類稿》、嚴仁有《清江欸乃集》、翁甫有《浩堂類稿》、蕭𣂏有《大山集》、蕭泰來有《小山集》、袁幼立有《冰壑集》、潘牥有《紫岩集》、鄧有功有《月巢遺稿》、盧珏有《可庵集》,這些文集現在皆已亡佚,但在兩書中還存有這些詩人的佚詩,可能爲這些文集的佚文。

三、很多詩人没有文集傳世,其文集也不見著録,但二書卻保存其佚詩。二書中存佚詩最多的是李南金,共計七首。其他佚詩超過三首的有張頡、曹組、錢選、李商卿、杜杲、葉元素、胡平仲等人,基本上都是宋代的小詩人,没有文集傳世或著録,這些佚詩對於瞭解他們詩歌創作風貌有一定的助益。還有些小詩人,如何宗范、杜杲、方君遇,《全宋詩》僅録其若干殘句,没有一首完整的詩,但在二書中保存了其新見的完整佚詩,對於瞭解這些名不見經傳的小詩人也是很有意義的。其他,如宋初學習晚唐詩人的"九僧"有《九僧詩集》,陳振孫《直齋書録解題》卷十五著録:"《九僧詩》一卷……凡一百七首。"《宋史·藝文志》也著录:"陳充《九僧詩集》一卷。"但此集很早就亡佚了,歐陽修的《六一詩話》云:"國朝浮圖以詩名於世者九人,故時有集號《九僧詩》,今不復傳矣。"但在《新選》中還保存着"九僧"之一釋保暹佚詩一首,對於了解九僧詩及宋初晚唐詩風還是有一定幫助的。另如南宋曾慥所編的《皇宋百家詩選》是宋人所編的第一部宋人選宋詩總集,其編選範圍,據《郡齋讀書志》卷二十云:"選本朝自寇萊公已次至僧璉二百餘家詩。"但僧璉之詩亡佚過甚,《全宋詩》僅載其詩一首,而《新編》卻意外保存了其佚詩一首。

---

① 李慶甲《瀛奎律髓彙評》,上海:上海古籍出版社,1986,146頁。

四、《全宋詩》所録的一些殘句，可以藉二書恢復完璧。如《全宋詩》册三二卷一八四四從《剡録》卷九録張嵲殘句一聯，然全詩見於《新選》中，《全宋詩》所録文本因此可得完整，並補題作《歸石塘道》。

比較難得的是，二書中還保存了陸游、周邦彦、李格非等著名文人的佚詩，對於全面瞭解這些詩人的創作也有一定的幫助作用。《新編》録陸游佚詩《題無咎牧牛圖》云：

黄蘆秋晚罷耕耘，觳觫相寬喜作群。
原野蕭條陂水冷，一聲羌笛裂寒雲。

這是一首題畫詩，古人常説"詩是有聲畫"，但畢竟詩與畫是兩種不同的藝術形式。比如最後一句"一聲羌笛裂寒雲"恐怕就是線條藝術無法表現出來的，而只能通過語言藝術營造的意境去想象。晚宋詩人董嗣杲《聞笛》首句"淒淒吹笛裂寒雲"（《廬山集》卷五）用了陸游的句法，但終不如陸詩醒豁。《新編》亦録有著名詞人周邦彦佚詩一首《初至山陰》：

浦邊河際幾田家，青帝均平與物華。
小舩歸來春水闊，竹雞沖雨落梨花。

此詩除了對於瞭解周邦彦的行蹤有所幫助外，末兩句在寫景上也很有韻味。竹雞，又稱"泥滑滑"，經常出現在宋人詩中，如梅堯臣的《禽言四首》第一首就是"竹雞"，王安石的詩"山鳥自呼泥滑滑"（《王荆文公詩注》卷二十六《送項判官》）也寫的是竹雞。宋人寫到竹雞，多注意其叫聲，而周邦彦此詩則著意描繪竹雞在雨中碰到梨樹上，散落一地梨花的一幕，由此感知春意已濃。《新選》中還録有著名理學家程頤佚詩《乞米》，由於理學家視作詩爲玩物喪志，故鮮作詩，《全宋詩》也僅收録程頤詩六首，其詩云：

恨不移封飯顆山，卻來寫帖學陶顔。
首陽豈是無薇蕨，懶把清名落世間。

陶淵明曾作有《乞食》詩，顔真卿也書有《乞米帖》，"首陽"句用伯夷、叔齊餓死首陽之事。此詩言不會爲了縹緲的"虚名"而選擇餓死，而會效法陶淵明乞食、顔真卿乞米。詩中表達的意思似乎與我們印象中對理學家的想象有所不同。

除了輯佚價值以外,此二書於宋詩還有一定的校勘價值。其一,《新選》與《新編》所録的文本較傳本更接近原本。如《新選·行旅》録嚴羽《塞下曲》第三句作“胡天日落寒風起”,而《四庫》本《滄浪集》就將“胡天”改作了“邊關”。類似的還有,《新選·草木》録陳與義《牡丹》首句作“一自胡塵入漢關”,而《四庫》本《簡齋集》就將“胡塵”改作了“邊塵”。

其二,二書保存的異文與傳本相差較大,以此可以窺見版本的不同。如白玉蟾《霧》末一句,《海瓊玉蟾先生文集》卷五作“恍似簾中見畫屏”,《新編》作“驚失林間一小亭”。項安世《釣臺》一詩,《平庵悔稿》卷七作“數仞山頭一小亭,只消此地過平生。崎嶇狹世才伸腳,已被劉郎賣作名”,《新選》作“辣塌山頭一草亭,只消此地了生平。崎嶇狹世才伸足,又被劉郎賣卻名”,兩本每一句都有異文。許棐《明妃曲》末句,《梅屋集》作“豔妝顔色上麒麟”,《新選》作“淡妝濃抹上麒麟”。葉元素《漁父》,此詩《西湖遊覽志餘》作蜀僧詩,首聯《西湖遊覽志餘》作“籃裹無魚欠酒錢,酒家門外系漁船”,《新選》作“綱裹無魚無酒錢,酒家門外口流涎”。《西湖遊覽志餘》,明田汝成(1503—1557)所撰,時代晚於江西龍派。江西龍派將此詩署作葉元素必有所據,可以補中國文獻之不足。

其三,二書還保存了與入選詩歌中國傳本不同的大量異文,皆有資於校勘。如僧義銛《夜雨》第二句,《江湖小集》卷六十七《葛天民小集》作“失卻擣衣平正石”,而《新選》作“失卻老夫平生石”。秦觀《虹》首句,《淮海集》卷十作“連卷雌蜺掛西樓”,“連卷”《新選》作“倒垂”。蕭德藻《立春》第二句,《詩人玉屑》卷十九原作“浮澌把斷東風路”,“東風”《新選》作“春風”。方岳《春日作》第二句,《秋崖集》作“草滿池塘夢已闌”,“闌”《新選》作“殘”;第四句,《秋崖集》作“一簾新雨杏花殘”,“殘”《新選》作“寒”。陳與義《晚秋》,《簡齋集》作“中庭淡月照三更,白露洗空河漢明。莫遣西風吹葉盡,卻愁無處著秋聲”。“洗空”《新選》作“横空”,“莫遣”《新選》作“莫教”。戴復古《題唐人緑陰亭》首句,《石屏詩集》卷六作“慘慘秋風吹客襟”,“客”《新選》作“寒”。以上的異文,基本上可以作爲參證資料,供校勘之用。

還有一些異文,二書録文似乎略勝,如曾極《冶城樓》末句,《金陵百詠》作“臥看雲陵十萬家”,“雲陵”《新選》作“金陵”,似優。

這兩部總集的佚詩，還有一定的文學價值，其中一些詩寫得清麗可喜，如《新選》録曹豳《春晚作》："紅紫吹成陌上塵，欲留春事已無因。一般情緒兩般惡，半送行人半送春。"所謂晚春送别，又送人又送春，友人挽留不住，春天也揮别而去，情緒自然低落。再如《新選》録黄嵤《謝靈運墓》一詩："心雜難爲蓮社友，翻經肯與俗流通。可憐一對登山屐，埋在池塘芳草中。"謝靈運雖然佛學造詣頗高，但心戀紅塵太深，故其欲入慧遠大師之白蓮社，而遭拒絶。謝靈運能寫出"池塘生春草，園柳變鳴禽"這樣的佳句，卻無法遏制住自己追求利禄之心，最後也落得身首異處。此詩末兩句對謝靈運的才華也頗爲惋惜。《新選》與《新編》所選的詩基本上都絶少用典，近似於晚宋時流行的晚唐詩風；而且所選全部爲七言絶句，黄叔燦《唐詩箋注》説："七言絶句，亦稱小律，即唐樂府也。揚音抗節，可倚聲而歌，能使聽者低徊不倦。"[①]沈德潛《唐詩别裁》説："七言絶句，貴言微旨遠，語淺情深，如清廟之瑟，一唱而三歎，有餘音者矣。"[②]七言絶句最能體現詩歌的一唱三歎，餘音嫋嫋的含蓄之美，也與禪家的偈頌頗爲相似，故二書所選之詩韻味較爲深厚。

## 四、餘　論

除了有資於宋詩補輯之外，二書甚至還保存了部分唐人佚詩。唐詩的補遺工作，經過幾代學者的努力，現在可以説已經竭澤而漁了，但筆者覺得除了重視中國本土的傳世文獻之外，還應關注域外漢籍中的相關文獻。又《新選·懷古附題詠》録元端本《讀秦記》一詩：

海上空求五色芝，鮑魚風起竟堪悲。
桃源自有長生路，卻是秦皇不得知。

此詩《全唐詩》失收，後半聯見《全芳備祖》前集卷八（《全唐詩續拾》卷十三據此以録），作者作元次山。可見此處"元端本"蓋"元次山"之誤，而且此詩前半

① 轉引自富壽蓀選注，劉拜山、富壽蓀評解《千首唐人絶句》，上海：上海古籍出版社，1985，959頁。

② 沈德潛《唐詩别裁》，北京：中華書局影印本，1975，4頁。

聯亦可藉《新選》補全。《全唐詩續拾》擬題作《桃花》，可見不確，當從《新選》作《讀秦記》。

從上可見，這兩部日本室町時代所編的中國詩歌總集《新選》、《新編》具有很高的文獻價值與文學價值，值得進一步關注與研究，并將其加以點校整理出版。

## A Textual Study of Two Anthologies on Chinese Poetry Complied in Muromachi Poeriod

**Abstract:** In Muromachi Period of Japan, the Gozan (Five Mountains) Zen monks complied and edited plenty of anthologies on Chinese poetry in order to learn the composition of Classical Chinese poetry. Some of these anthologies select many poets and poems which have lost in China and have great bibliographical merits in the study of Classical Chinese literature. This paper approaches to explore two anthologies complied by three Gozan Zen Monks, which include almost three hundred poems of Song Dynasty that have not been found in *Corpus of Song Dynasty Poetry* (*Quan Song Shi* 全宋詩). This paper collects part of these poems and analyzes their bibliographical and literary values which will enrich the study of the poetics in Song Dynasty.

# 法國漢學家與19世紀巴黎王家圖書館的戲曲圖書

李聲鳳

對巴黎王家圖書館戲曲藏書的關注，當上溯到上世紀二三十年代中國學者海外訪書。鄭振鐸於1927年訪歐，發表《巴黎國家圖書館中之中國小說及戲曲》[①]一文，文中介紹的若干種戲曲圖書便是巴黎王家圖書館的舊藏。之後王重民、劉修業爲伯希和敦煌卷子赴法，在法國國家圖書館中也查閱了這批藏書。王重民關注點主要在敦煌卷子及太平天國資料等，似未曾就戲曲藏書發表過論述。其著述中與這批戲曲藏書唯一相關的是其遺稿中未確定著者部分的《漢譯古郎氏中國書書目分類總目》[②]，當爲法國漢學家古蘭(Maurice Courant, 1865—1935)於1902—1912年間出版的法國國家圖書館手稿部中文書目譯本。劉修業雖在鄭振鐸的基礎上做了一些增補工作，收入《古典小説戲曲叢考》一書，但所涉及的幾種均爲小説[③]。不過，不論是鄭抑或劉，當時的着眼點均在於記録珍本善本，以補國内同類藏書之闕，對這些戲曲藏書並未形成一種整體上的關照。這批書究竟於何時來到法國？又如何進入王家圖書館館藏？這一問題至今尚無人探討。故本文擬以19世紀中前期爲中心，嘗試展現這批戲曲藏書的來龍去脈及其背後所關聯的文化現象。

---

作者學習單位：北京大學中文系比較文學與比較文化研究所

① 原載鄭振鐸，《中國文學論集》，上海：開明書店，1934，409—462頁；收入鄭振鐸，《中國文學研究(下)》，北京：人民文學出版社，2000，399—434頁。

② 參閲王媛，《〈王重民教授著述目録〉補遺》，載北京大學信息管理系編，《王重民先生百年誕辰紀念文集》，北京：北京圖書館出版社，2003，96—104頁。

③ 參閲劉修業，《古典小説戲曲叢考》，北京：作家出版社，1958。

## 一、巴黎王家圖書館[①]19世紀之前的中文藏書狀況

14世紀之前,法國王室曾經擁有過相當數量的藏書,但當時尚未有人考慮到要將其流傳後世,因而藏書者一旦去世,圖書也就隨之四散。固定的、永久性的王家圖書館的建立始于查理五世(Charles V,1337—1381)時期,巴黎王家圖書館最初的藏書,應當就形成於此時。到了法王路易十二(Louis XII, 1462—1515)和弗朗索瓦一世(François I, 1494—1547)統治時期,巴黎王家圖書館已經成爲歐洲最好的圖書館。當時僅有圖書管理員一人,其頭銜是"國王的圖書室主管"(maître de la librairie du roi),無論對王公貴族還是文人學士來説,被選中擔當該職務都是一種榮耀[②]。

王家圖書館最初的中文藏書來自馬札然(Jules Mazarin, 1602—1661)的收藏,於1668年登記入館,爲數僅有16册。鑒於當時在歐洲,中文圖書的珍稀程度堪比手稿,因而這些書籍儘管均爲刻本,卻被納入王家圖書館的核心部分——手稿部收藏[③],這一做法一直延續到了20世紀。1697年白晉(Joachim Bouvet,1656—1730)神父從中國帶回康熙贈予路易十四的中文圖書22種共計312册,自此,王家圖書館開始有了第一批成規模的中文藏書[④]。

---

① 18世紀末至19世紀,巴黎王家圖書館的名稱隨政局的不斷變化曾多次反復,大致是在大革命之前及王朝復辟時期叫做王家圖書館(Bibliothèque royale),在共和國時期叫做國家圖書館(Bibliothèque nationale),在帝國時期叫做皇家圖書館(Bibliothèque impériale),最後在1870年定名爲國家圖書館。爲行文簡便起見,本文統一稱之爲巴黎王家圖書館。

② 參閲 *Encyclopédie méthodique, arts et métiers mécaniques, dédiés et présentés à Monsieur LE NOIR, Conseiller d' Etat, LIEUTENANT GENERAL DE POLICE, &c.* Tome Troisième, Paris et Liége, 1784, pp. 570—571; Jean-François Foucaud, *La bibliothèque royale sous la monarchie de Juillet(1830—1848)*, Paris: Bibliothèque nationale, 1978, p. 129。

③ 參閲 Louis Paris, *Essai historique sur la bibliothèque du roi, aujourd' hui bibliothèque impériale, avec des Notice sur les dépôts qui la composent et le Catalogue de ses principaux fonds par le prince, nouvelle édition, revue et augmentée des annales de la bibliothèque ...*, Paris: Bureau du cabinet historique, 1856, p. 376。

④ 參閲 Monique Cohen, "les fonds chinois," in *Manuscrits, xylographes, estampages, les collections orientales du département des Manuscrits: guide*, sous la direction d' Annie Berthier, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2000, p. 111。當時中文書籍運抵法國後,都會被酌情合訂,並裝上硬封。法國漢學家爲作區分,常用fascicule或cahier指稱中文原書的"册",而用volume指稱重新裝訂後的"卷"。其他西文作者不瞭解中文圖書情況,量詞的指涉往往不夠清楚,需要視具體情況判定。此處312册(fascicule)採用的是曾任東方手稿部主任的郭恩女士(Monique Cohen)的説法,他人記載中談到這批圖書時也有49卷的説法,當爲合訂後的數目,並非中文原書的卷册。

如果説這兩批中文圖書的獲得都具有一定偶然性，那麽，真正有意識有計劃地採購和收藏中文圖書，是從王家圖書館發展歷史上的關鍵人物比尼昂(Jean-Paul Bignon, 1662—1743)開始的。他在1719年上任之後，對王家圖書館進行了大刀闊斧的結構重組，並滿腔熱情地利用他所掌握的各種對外聯絡渠道，大量購置圖書。於是，在來華耶穌會士——特别是馬若瑟(Joseph de Prémare, 1666—1736)、錢德明(Jean Joseph-Marie Amiot, 1718—1793)等人的幫助下，王家圖書館開始成批地從中國購置圖書，其中文藏書在整個18世紀得以持續穩定增長[①]。

自1719年起，當時擔任巴黎王家圖書館副館長的東方學家傅爾蒙，受比尼昂之命開始編撰圖書館書目，於1735年完成。同年王家圖書館開始向公衆開放。書目用拉丁語撰寫，中文藏書目録見於其中第一卷“東方手稿部”[②]，出版於1739年。之後又作爲附録，收入傅爾蒙1742年出版的《中文官話語法》(*Linguae Sinarum mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex*)。這就是巴黎王家圖書館中文藏書的第一份刊印目録。中外學者均認爲，該書目是傅爾蒙在旅法中國人黄嘉略編寫的法文版書目基礎上增補而成[③]。

傅爾蒙書目中一共收録了中文圖書389種，後人提及時，在書號前加上“Fourmont”字樣，稱“Fourmont ××”(即“傅爾蒙××”)。此後進入王家圖書館的中文藏書以“Nouveau fonds ××”(即“新進藏書××”)爲書號。直到19世紀末20世紀初，漢學家古蘭才將這兩部分藏書統一整理，並重新編號爲“Chinois ××”(即“中文 ××”)，也稱爲“Courant ××”(即“古蘭××”)。

---

① 參閱 Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Imprimerie nationale, 1902, pp. 806—829; Monique Cohen, “les fonds chinois,” in *Manuscrits, xylographes, estampages, les collections orientales du département des Manuscrits: guide*, sous la direction d' Annie Berthier, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2000。需要説明的是，這個時期所謂的“中文藏書”(fonds chinois)並非都是“中文”的，它同時也涵蓋了以滿、蒙、藏、朝、日、越南等中華文化圈内其他文字所撰寫的圖書。直到1902至1912年古蘭(Maurice Courant, 1865—1935)編撰的三卷本書目出現時，它們才最終被根據語種分開整理。

② 參閱 *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, Tomus Primus, Codices manuscriptos orientales, Parisiis: E Typographia Regia, 1739, pp. 367—432。

③ 參閱 Monique Cohen, “A point of History: The chinese books presented to the National Library in Paris by Joachim Bouvet S. J. in 1697,” in *Chinese Culture*, Dec. 1990, pp. 39—48; 許明龍,《黄嘉略與早期法國漢學》,北京:中華書局,2004,222—225頁。黄嘉略的書目爲未刊稿，現藏於巴黎王家圖書館。

以上就是19世紀之前巴黎王家圖書館中文藏書的基本狀況。

## 二、戲曲藏書的整體狀況及分期

在1739年的傅爾蒙書目中,所載戲曲書籍僅有兩種,分别是《元人雜劇百種》("Fourmont 34")和《新鐫繡像西廂琵琶合刻》("Fourmont 35")。

1818年,雷慕沙受命整理了傅爾蒙書目之後的新增圖書部分,共計175種。如果僅根據現存的書目手稿及雷慕沙撰寫於1818年的《論王家圖書館的中文圖書》來看,其中似乎並没有新增的戲曲圖書。不過,考慮到手稿是未完稿,而雷慕沙的文章只是對這批新增圖書做了擇要介紹,所以也並非没有别的可能。雷慕沙既稱新增圖書有175種,則"Nouveau fond 1"至"Nouveau fond 175"範圍之内的圖書這時應當已經進入館藏,這其中就包含了《成裕堂繪像第七才子書》("Nouveau fond 109")和《笠翁十種曲》("Nouveau fond 117")兩種戲曲書籍。

此後近百年間,陸續出現過幾種中文書目,但都較爲簡略,且未出版。到20世紀初方有漢學家古蘭編訂的三卷本書目問世。這部中文書目信息全面詳盡,出版後延用至今。"戲劇"部分出現在1902年出版的第一卷中,共收録有圖書34種共計95册[①]。其中元雜劇4種[②],南戲2種,明清傳奇20種[③],清代彈詞7種,另有《全本康漢玉三鳳鸞》一種,可能爲大棚班本[④]。

以上述三種藏書目録爲依據,我們可以對這34種戲曲圖書的入館時間作一個大致的階段劃分。首先,所有擁有Fourmont編號的圖書必然都是在1735年之前進入館藏的。其次,舊編號在Nouveau fonds 1—175之内的圖書,到館時間當在1735至1818年之間。再次,因爲圖書入館後會集中送去裝上硬封

① 圖書册數依據鄭振鐸《巴黎國家圖書館中之中國小説及戲曲》。

② 爲統計便利,《西廂琵琶合刻》歸入元雜劇類,《綴白裘》歸入明清傳奇類。

③ 另有荆石山民(King-chi chan-min)《繡像紅樓夢散套譜》一種,可能是清代吴鎬所著傳奇被古蘭歸入長篇小説類,故未統計在内。參閲郭英德編,《明清傳奇綜録(下)》,石家莊:河北教育出版社,1997,1154頁。

④ 同見於大棚班本劇碼中的還有被古蘭歸入長篇小説類的《新刻正西番寶蝶全本》,此處未統計在内。鄭振鐸《巴黎國家圖書館中之中國小説及戲曲》對此書曾有提及,稱其爲"彈詞體的粵曲",有待進一步考證。

並在書脊上燙字，作爲王家圖書館的藏書，書脊燙字用的是帶有當時統治者姓名首字母的徽章[①]。這34種圖書所涉及的共有這樣幾類：帶有CX字樣的查理十世（Charles X, 1757—1836）徽章，其在位時期爲1824至1830年；帶有LP字樣的路易·菲力浦（Louis-Philippe de France, 1773—1850）徽章，其在位時期爲1830至1848年；帶有N的拿破崙三世徽章，其在位時期爲1848至1870年。書籍裝硬封及燙字由於是成批進行的，所以會有一定程度的延遲[②]。最後，1860年，巴黎兵工廠圖書館（Bibliothèque de l' Arsenal）[③]的東方圖書被統一轉到了王家圖書館[④]，這其中就包括了編號爲"Nouveau fonds 1618—1623"的《元曲選》，由於此書與後一編號之間有明顯的跨度，我們可以將其作爲劃分1860年前後入館圖書的分界點。

綜合上述分析，這34種戲曲圖書入館時段情況如下頁表一：

表格顯示：1818至1848年是巴黎王家圖書館的戲曲藏書出現明顯增長的時期。因爲從1668年巴黎王家圖書館得到第一批中文圖書到1902年古蘭中文書目第一卷出版這234年中，王家圖書館所獲得的戲曲圖書[⑤]不過34種，其中卻有22種，即64%集中購買於這個時期。如此明顯的增長，已經不是圖書總量的增加或其他偶然因素可以解釋的了，而只能緣於圖書館方面有目的有意識的採購。

---

① 鄭振鐸文中也提到了古蘭書目提供的書脊燙字信息，解讀爲國王的私人收藏，事實上巴黎王家圖書館很早就已經帶有一些公共圖書館的特徵，鄭的説法似並不準確。

② 有時這種延遲甚至長達幾十年。例如《新鐫繡像西廂琵琶合刻》一書舊編號爲Fourmont 35，説明它最晚在1735年已經進入館藏，但該書燙的卻是查理十世的徽章，這已經是至少89年以後了。這個例子較爲特殊，可能是由於當時中文圖書過少造成的，不過燙字比到館略爲滯後則是普遍存在的現象。

③ 該圖書館所在地16世紀時曾用作弗朗索瓦一世的兵工廠，後被改建爲圖書館，因此得名。

④ 參閱 Monique Cohen, "les fonds chinois," in *Manuscrits, xylographes, estampages, les collections orientales du département des Manuscrits: guide*, sous la direction d' Annie Berthier, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2000, p.111。

⑤ 我們在這一統計中未將誤入戲劇類的彈詞排除在外，是考慮到當時的法國漢學家是將這些作品視爲戲劇的。同理，這一統計也未將混入小説的傳奇等補充在内。

**表1　巴黎王家圖書館1902年之前入館的戲曲圖書列表**

| 時間 | 書名及舊有編號 | 數量 |
| --- | --- | --- |
| 1668—1735 | 《新鐫繡像西廂琵琶合刻》("Fourmont 35")、《元人雜劇百種》("Fourmont 34") | 2 |
| 1735—1818 | 《成裕堂繪像第七才子書》("Nouveau fonds 109")、《笠翁十種曲》("Nouveau fonds 117") | 2 |
| 1818—1848 | 《西江祝嘏》("Nouveau fonds 221")、《六十種曲》("Nouveau fonds 327")、《重訂綴白裘新集合編》("Nouveau fonds 495")、《繡像玉連環傳》("Nouveau fonds 499")、《玉茗堂四種》("Nouveau fonds 701")、《繡像風箏誤傳》("Nouveau fonds 718")、《砥石齋二種曲》("Nouveau fonds 722")、《繪真記》("Nouveau fonds 724")、《寒香亭傳奇》("Nouveau fonds 754")、《新刊時調百花台全傳》("Nouveau fonds 755")、《增注第六才子書》("Nouveau fonds 776")、《桃花扇》("Nouveau fonds 789")、《繡像水晶球傳》("Nouveau fonds 828")、《繡像金如意》("Nouveau fonds 829")、《繡像百花台全集》("Nouveau fonds 830")、《雙鴛祠傳奇》("Nouveau fonds 831")、《繡像蘊香丸》("Nouveau fonds 832")、《藏園九種曲》("Nouveau fonds 833")、《虎口餘生傳奇》("Nouveau fonds 857")、《長生殿傳奇》("Nouveau fonds 859")、《繡像魚水緣傳奇》("Nouveau fonds 860")、《石榴記傳奇》("Nouveau fonds 906") | 22 |
| 1848—1860 | 《秋水堂雙翠圓傳奇》("Nouveau fonds 1190")、《笠翁傳奇十二種曲》("Nouveau fonds 1183—1189, 1191—1195")、《繪風亭評第七才子書》("Nouveau fonds 1248—1249")、《繡像牡丹亭還魂》("Nouveau fonds 1321A")、《元曲選》("Nouveau fonds 1618—1623") | 5 |
| 1860—1902 | 《韓朋十義大全記》("Nouveau fonds 2395")、《全本康漢玉三鳳鸞》("Nouveau fonds 3408")、《六十種曲》("Nouveau fonds 5090—5103") | 3 |

## 三、法國漢學家與王家圖書館的圖書採購

上文我們曾提到,巴黎王家圖書館的核心部分是手稿部,在19世紀上半期,這個部門是由三個部分組成的:希臘拉丁手稿部(manuscrits grecs et latins),法語及其他現代西方語種手稿部(manuscrits français et en langue moderne),東方手稿部(manuscrits orientaux),各由一名管理員負責掌管[①]。筆者在管理員的人員更替名單中,看到了漢學家雷慕沙和儒蓮的名字。雷慕沙自1824年7月15日起擔任東方手稿部負責人,直至1832年因病去世;儒蓮於1839年2月25日上任,同樣被安排掌管以中文圖書爲主的東方手稿,擔任這一職務直至1873年去世。以上日期表明:在19世紀中前期的絶大多數時間裏,王家圖書館中文藏書的管理員是漢學家。事實上,漢學家與這些藏書發生關聯的時間還要更長。至少,早在1818年,尚未在王家圖書館任職的雷慕沙就已經受命整理館藏中文圖書了。

那麽,當年的管理員在承擔整理與編目工作外,是否兼管採購呢?答案看來是肯定的。筆者在國家圖書館所藏人事檔案中儒蓮的部分,就查到了這樣一份手寫的賬目:

> 以下是由斯塔尼斯拉斯·儒蓮先生經手爲皇家圖書館購買的中文圖書的賬目:
>
> 1840年6月,17364 (法郎[②])
> 1845年1月,6098 (法郎)
> 1845年2月,6123 (法郎)
> 1846年5月,1476 (法郎)
> 1847年10月,2169 (法郎)
> 共計33230 (法郎)
> 巴黎1858年12月13日[③]

① 參閱 *La bibliothèque royale sous la monarchie de Juillet (1830—1848)*, p. 129。

② 原文均無價格單位,爲筆者據當時情況所補。

③ 法國國家圖書館行政檔案, Archives administratives de la bibliothèque, Archives modernes 117. Stanislas Julien.

因爲這只是一份便條性質的記録,或許並不完整,但它足以説明:當年擔任管理員的漢學家們是直接參與圖書採購工作的。

19世紀時,法國王家圖書館的預算並不寬裕,甚至可以説是捉襟見肘。尤其是手稿部,19世紀初期其年度預算只有不足5000法郎,以致1830年時圖書館管理人員不得不聯名向政府呈遞報告,申請提高財政預算[①]。此後才漸有好轉,1835年後手稿部的預算終於達到約19000法郎[②]。在這樣的財政狀況下,接二連三地購入爲數衆多的中文圖書,首先就離不開漢學家在其中的積極推動。由於史料提及圖書採購時,都是籠統地歸在一起的,所以具體到戲曲圖書方面,難以看到專門記載。不過,當時法國漢學家對戲曲圖書的關注,還是可以從各種零星記載中得到旁證。

據記載,雷慕沙曾打算讓王家圖書館購入馬禮遜的中文藏書,而這批書中,戲曲小説類書籍占到四分之三[③]。雷慕沙的私人藏書中,不僅有《西廂記》和《琵琶記》,更有全套的《六十種曲》與《綴白裘》[④]。巴贊在1841年《琵琶記》譯本序中説,他用以翻譯的三個琵琶記版本,兩個來自王家圖書館,另一個來自儒蓮藏書[⑤]。讓-雅克·安培(Jean-Jacques Ampère)在他的《論中國戲劇》中也提到説,有些中國戲劇作品可以接連上演許多天,而"儒蓮先生就擁有一套這類篇幅的戲劇作品叢書"[⑥]。

漢學家對於戲曲圖書的關注,與他們當時所開展的戲曲譯介與研究是緊密相聯的。直到19世紀初,歐洲對於中國戲曲作品的瞭解,仍然僅限於馬若瑟節譯的《趙氏孤兒》。然而隨着英譯本元雜劇《老生兒》(1817)、《漢宫秋》(1829)陸續傳到法國,中國戲曲在法國漢學界再度成爲一個被關注的話題。

---

① 參閱 *Mémoire présenté au gouvernement et aux chambres par le conservatoire de la bibliothèque du roi et relatif à l'état et aux besoins de cet établissement*, Paris: Imprimerie Royale, 1830。

② 參閱 *La bibliothèque royale sous la monarchie de Juillet (1830—1848)*, p. 131。

③ "Note sur le commerce des livres en Chine et sur leur prix de revient en Europe," extrait du *Journal de la librairie*, 27 mai 1843.

④ 參閱 "Ouvrage chinois, tartares, japonais, indiens, etc., en caractère originaux," in *Catalogue des livres, imprimés et manuscrits, composant la bibliothèque de Feu M. J.-P. Abel-Rémusat*, ... Paris: Merlin, 1833, pp. 182—184。

⑤ 參閱 *Le pi-pa-ki, ou l'histoire du luth, drame chinois de Kao-tong-kia*, traduit sur le texte original par Bazin Aîné, Paris: Imprimerie Royale, 1841, p. xix。

⑥ 參閱 J.-J. Ampère, "Du théâtre chinois," in *Revue des deux mondes*, quatrième série, Paris, 1838, p. 745。

法國漢學家在對德庇時(John Francis Davis,1795—1890)提出種種批評的同時,也開始意識到自身對於俗文學的忽視,而漸漸着眼於中國小説戲曲作品的譯介工作。漢學家柯恒儒(Heinrich Julieu Klaproth, 1783—1835)在1829年就曾提及雷慕沙有翻譯《漢宫秋》的打算[①],而儒蓮的戲曲翻譯工作看來也至少可以上溯到1829年。他在1834年出版的《趙氏孤兒》譯本序言中,就説到他曾向1829年赴法的四個中國人之一李若瑟請教戲曲作品中的唱段,不過未能得到滿意答覆[②]。關於19世紀法國漢學家戲曲翻譯各方面情況,並非本文重點,在此不一一展開,不過以上簡單的歷史勾勒,或許可以讓我們對漢學家積極搜羅採購戲曲圖書獲得更好的理解。尤其是,如果循着這一思路,將德庇時的英譯本《老生兒》、《漢宫秋》納入考察視野,我們就可更清晰地看到,戲曲圖書的採購與當時漢學界的關注之間存在着某種關聯與互動。

德庇時在1829年的《漢宫秋》譯本序言中,曾列舉了數十種戲曲書籍,具體内容如下[③]:

**表2　德庇時《漢宫秋》譯本序所列戲曲書目**

| 中文書名 | 音譯書名 | 卷數 |
|---|---|---|
| 《長生殿》 | Chang seng teën | 4 volumes |
| 《綴白裘》[④] | Chue peh kew | 24 volumes |
| 《春燈謎》 | Chun tang me | 4 volumes |
| 《鳳求凰》 | Foong kew hwong | 16 volumes |
| 《寒香亭》 | Han heang ting | 4 volumes |
| 《虎口餘生》 | Hoo kow yu seng | 4 volumes |
| 《紅樓夢傳奇》 | Hoong low moong chuen ke | 6 volumes |
| 《黄鶴樓》 | Hwang ho low | 2 volumes |
| 《繪真記》 | Hwuy chin ke | 6 volumes |
| 《巧團圓》 | Keaou twan yuen | 2 volumes |

① 參閲 Klaproth, "Observations critiques sur la traduction anglaise d' un drame chinois, publiée par M. Davis," in *Nouveau Journal asiatique*, Tome IV, Paris: Imprimerie Royale, 1829, p. 21。

② 參閲 (Trad.) Stanislas Julien, *Tchao-chi-kou-eul, ou l' orphelin de la Chine, drame en prose et en vers, accompagné des pièces historiques qui en ont fourni le sujet, de nouvelles et de poésies chinoises*, Paris: Moutardier, 1834, p. x。

③ 德庇時原書中採用的是書名音譯,並爲每個漢字附上了馬禮遜《英漢字典》中該字的編號,筆者所列表格中的中文書名係根據這兩項内容查對所得。

④《英漢字典》中"裘"字編號爲6295,但德庇時書中標注爲8295,相差一位,當爲排版錯誤。

續表

| 中文書名 | 音譯書名 | 卷數 |
|---|---|---|
| 《九度》 | Kew too | 2 volumes |
| 《九種曲》 | Kew chung keo | 9 volumes |
| 《夢裏緣》 | Moong le yuen | 2 volumes |
| 《奈何天》 | Nae ho teën | 10 volumes |
| 《八美圖》 | Pa mei too | 10 volumes |
| 《比目魚》 | Pe muh yu | 2 volumes |
| 《碧玉獅》 | Peih yu sze | 6 volumes |
| 《西江祝嘏 》 | Se keang chuh kea | 4 volumes |
| 《西廂》 | Se seang | 6 volumes |
| 《珊瑚玦》 | Shan hoo keue | 2 volumes |
| 《詩扇記》 | She shen ke | 2 volumes |
| 《石榴記》 | Shih lew ke | 2 volumes |
| 《雙翠圜》 | Shwong tsuy yuen | 4 volumes |
| 《雙忠廟》 | Shwong chung meaou | 2 volumes |
| 《滕王閣》 | Teng wong keh | 2 volumes |
| 《桃花扇》 | Taou hwa shen | 4 volumes |
| 《一箭緣》 | Yih tseën yuen | 4 volumes |
| 《樂府紅珊》 | Yo foo hoong shan | 6 volumes |
| 《魚水緣》 | Yu shwuy yuen | 4 volumes |
| 《元寶媒》 | Yuen haou mei | 2 volumes |
| 《玉搔頭》 | Yu saou tow | 2 volumes |
| 《元人百種曲》① | Yuen jin pih chung keo | 40 volumes |

此書目共有32條,其中《巧團圓》、《奈何天》、《比目魚》、《玉搔頭》是《笠翁十種曲》的其中四種,《夢裏緣》《詩扇記》即《砥石齋二種曲》,《九種曲》即《藏園九種曲》,實得28種。

將這28種圖書與上文所列巴黎王家圖書館的戲曲圖書相對比,我們發現,在1818年至1848年間進入王家圖書館的22種圖書中,有11種見於這份德庇時目録,占到了50%。如果説《長生殿》、《桃花扇》、《綴白裘》這樣的經典劇作及作品集的重合,還可能是偶然巧合;那麽《西江祝嘏》、《石榴記》、《寒香亭》這樣相對冷僻的作品,甚至彈詞文本《繪真記》的重合,顯然已無法簡單地

① 《英漢字典》中"百"字編號爲8536,但德庇時書中標爲8526,當爲排版錯誤。

用偶然性來解釋。我們有理由認爲,這些重合在證明這兩份書目間存在着相互關聯的同時,也可以進一步證明王家圖書館在19世紀中前期所獲得的這些戲曲圖書,乃是有意尋覓搜羅的結果;而德庇時的這份書目很可能正是當時法國漢學家制定採購書單的重要參考之一[①]。

## 四、19世紀中前期的法國購置中文圖書的管道

明清時期傳教士一直在中西文化交流中扮演着重要角色,因而隨着雍乾嘉道幾朝禁教日嚴,到18世紀末19世紀初,中西交往開始走入低谷。法國由於受國内政局動盪等因素影響,表現得尤爲突出。整個19世紀中前期,中法往來相對沉寂。從表面上看,當時王家圖書館中文圖書的幾次重要採購均爲法國國内的圖書拍賣。

> 在19世紀這個(中文圖書)穩步增長的時期,具有標誌意義的是幾次大規模採購,如1840年柯恒儒藏書拍賣時、1873年鮑吉耶[②]藏書拍賣時,尤其是1840年對儒蓮藏書的收購,達115種共計3669卷……[③]

不過,根據前文第二部分的論證,我們有理由認爲這並不意味着當時的中文圖書採購僅僅是歐洲本土已有中文圖書的再流通。因爲,如果漢學家是在有針對性地尋找某一類甚至某一本圖書,僅依賴歐洲本土已有的中文圖書顯然是不夠的,也不可能在短期内獲得明顯的收效。筆者在19世紀40年代的法國報刊上發現了兩份材料,它們在幫助我們勾勒出當時法國人在華訂購圖書流程的同時,也爲上述觀點提供了史料上的支持。

第一種材料是一篇題爲《論中國的圖書貿易以及它們在歐洲的成本價》(Note

---

① 事實上,雷慕沙在發表於1829年的《漢宫秋譯本書評》(Notice sur *Han Koong tsew, or the sorrows of Han*)中,就曾提到這份書單,並説:人們如"試圖開掘這一寶藏",或可"向廣東的書商求購其中的書籍"。説明當時已有據此書單在中國採購圖書的初步設想。參閲Abel-Rémusat,"Notice sur *Han Koong tsew, or the sorrows of Han*, a Chinese tragedy, translated from the original by J.F.Davis, London, 1829," *Journal des savants*, Paris: Imprimerie Royale, 1830, fév. pp.78—89.

② 鮑吉耶(Guillaume Pauthier, 1801—1873),法國漢學家。

③ *Manuscrits, xylographes, estampages, les collections orientales du département des Manuscrits: guide*, p. 111.

sur le commerce des livres en Chine et sur leur prix de revient en Europe)的文章，刊登於1843年5月27日的《圖書行業報》(*Journal de la librairie*)。此文作者的撰寫目的在於反駁當時法國客户認爲中文圖書在法售價過高，他指出中文圖書之所以抵達歐洲後身價倍增，是由於購置不易，尤其是在採購及運輸過程中，需要支付書價以外的多種開銷，以下就是作者詳細列出的額外花銷：

> (爲了買到中文圖書)，必須在中國有兩類中介：1，首先是一個歐洲人，假如他是個商人的話，他會收取一筆與他從其他貨物中所能獲得的巨額利潤所對等的中介費用；2，其次是一個受該歐洲人派遣的中國代理，需要支付他一筆酬金，酬金的數目與所購圖書的價格、圖書的珍稀程度(珍稀版本有時需要花費整整幾個月的時間去搜尋)，以及逃過嚴禁此類商品出口的中國海關的檢查，將這些書運送到澳門所費的艱辛程度成正比。3，書買來之後，必須支付打包裝箱的費用。4，保險費用。5，按照每登記噸[①]300法郎，外加30%的附加運費[②](合起來就是每登記噸390法郎)，支付從澳門到波爾多(一般情況下)的運輸費用。6，到港之後，要支付卸貨許可費、麻袋費用、關税收訖封印費、以及每包5法郎的發貨手續費。7，按照普通運輸與加急運輸的不同支付的每公斤10法郎或20法郎的車輛運輸費。8，按照每公斤11法郎支付的進口關税。9，此外，還得計入匯率差，在廣州1皮阿斯特[③]通常兑换6法郎13生丁，而在巴黎一般只有5法郎40生丁，因此每1000皮阿斯特或金元[④]就會産生730法郎的差價。10，還得加上爲那些損壞的、不完整的、或者内容與標題不符的書價買單的費用，最後一種情況是中國人常用的伎量……
>
> 以上就是(從中國購買圖書的)各種必需的費用……它們常常會令這些中文圖書價格翻倍。
>
> 此外，如果書籍没有保險的話，還應該將錢財失竊、意外的費用超

① 登記噸(tonneau)是海運的一種計量單位，每噸相當於2.83立方米。

② chapeau du capitaine，指按照海運規定，由貨主根據一定百分比付給船長的附加費用。

③ Piastre，一種西班牙金幣，合8里亞爾。西班牙是老牌的殖民國，因而皮阿斯特自16世紀起，不僅在歐洲，而且在亞洲、拉美、非洲都有流通，是被普遍認可的商貿流通貨幣。

④ Dollar，西班牙金元，與piaste等價。

支、以及船隻失事等列入帳目，而這其實是極爲常見的情況。[①]

以上費用的羅列，實際上爲我們詳細描繪出了當時的圖書訂購方式：法國的買家將購買需求委託給一位歐洲商人，後者則雇傭一個中國代理人，由此人攜帶錢款及書單進入内地購置圖書，購置完畢後設法越過重重關卡帶到澳門，然後再由歐洲商人從海路運回法國。此文還列舉了四個實例，除最後一個没有標注年代外，其他三個案例分别發生於1837年、1838年、1839年，所涉及的購書金額最低的一筆爲613法郎，最高的一筆達到12260法郎[②]，可見當時的圖書貿易還是具有相當規模的。

在以上引文中，我們看到在歐洲中介人這個問題上，作者説的是"假如"是商人，這暗示我們，當時也有其他身份人員充當過圖書購買的委託人。事實上，他在文中所舉的最後一例正是如此：受委託的這位歐洲中介人是一名在廣東的英國漢學家，買主要求購置某哲學論著的不同版本及相關評論，這位漢學家在廣東尋覓未果，無奈只得向一位文官求助，但此書絶版已久，於是此官員[③]從皇家書庫中借出所需圖書，雇請上百名抄書人，花費一月時間將書抄成[④]。

第二份材料是一篇新聞報導，發表於1838年7月22日的《箴言報》(*Le Moniteur Universel*)，講述的是漢學家儒蓮如何在中國訂制了一套活字字模，並成功運抵巴黎的情況：

王家印刷廠剛剛得到一套中文活字來充實它的東方字體部，這套活字抵達法國必將引起所有關注亞洲語言文學人士的興趣。

我們能得到這批活字，是多虧了淵博的漢學家斯塔尼斯拉斯·儒蓮先生熱忱無私以及外方傳教會殷勤設法。它們是按照儒蓮先生從巴黎

---

① "Note sur le commerce des livres en Chine et sur leur prix de revient en Europe," extrait du *Journal de la librairie*, 27 mai 1843, p. 2.

② 指用於購買圖書的金額，不包含以上各項支出。參閲 "Note sur le commerce des livres en Chine et sur leur prix de revient en Europe," extrait du *Journal de la librairie*, 27 mai 1843, p. 2.

③ 文中稱此人爲Yen，可能姓嚴(或其他音同嚴的姓)，是江蘇鹽政司的官員。

④ 參閲 "Note sur le commerce des livres en Chine et sur leur prix de revient en Europe," extrait du *Journal de la librairie*, 27 mai 1843, pp. 2—3.

親自寄去的式樣,在中國臨近西藏的一個四川小城裏刻製而成的。

四川省在繪製和雕刻用以印刷中文文本的雕版藝術方面,擁有爲數衆多的熟練工匠,不過雕刻活字對他們來説是一項新的工作。儒蓮先生專門寄去了根據一本精美的中文書按照所需尺寸在巴黎刻製的幾個樣本。遵照儒蓮先生的指導,這些Ta-li[1]府的工匠們取得了超乎期望的成功。直至今天,我們還没有一套大小能與歐洲字元結合得很好的中文活字,而這套剛剛抵達巴黎的活字小巧精美,令人再無缺憾。它們包含了兩套康熙字典所收的全部漢字,這套字模共有不下85000個活字。

如果没有外方傳教會各位神父先生的參與,尤其是四川省副宗座代牧——馬蘇拉的主教[2]熱情協助,這項工作的完成是絶無可能的。這位法國傳教士已經在中國居住了二十年,他的漢語就像母語一樣熟練。他親自監督了這些活字三年來的刻製工作,並保障了它們在重重困難下安全寄出。事實上,從刻製這些活字的Ta-li府到澳門要經過400多里[3]路並越過諸多關卡。我們知道中國政府禁止此類出口,刑罰極爲嚴苛。因而,出資訂製這些活字的斯塔尼斯拉斯·儒蓮先生,出於對科學的熱愛,冒着巨大的風險。幸運的是,受委託運送這批活字的使者們歷經三個月的旅程,於1837年12月8日平安抵達澳門……[4]

既然這套定制的活字,是歷經三年完成的,並歷經三個月才運抵澳門的,那麽儒蓮的定制起碼可以上溯到1835年。這裏涉及的雖然並非圖書貿易,但從訂購流程來看,與上文所述圖書貿易非常類似,而新聞報導的明確性正可爲上文的概括性描述提供佐證,同時它也有力地證明了儒蓮不僅具備從中國訂購

① 該地名對應漢字有待查考。

② 這裏指的是巴黎外方傳教會的馬雅各神父(Jacques Léonard Pérocheau, 1787—1861)。原四川教區主教徐德新(Gabriele Taurin Dufresse, 1750—1815)因教案被捕並於1815年被清政府處死後,馬雅各於1817年被任命爲馬蘇拉的主教(évêque de Maxula),1818年在巴黎修院祝聖後,同年赴四川傳教,並於1820年抵達中國。所引新聞稱其來華已有20年,可能是將他離法的時間誤作抵達中國的時間。參閲Archives de Mission étrangères de Paris, Fiche biographique, N 329;熱拉爾·穆賽、布里吉特·阿帕烏主編,耿昇譯,《1659—2004年入華巴黎外方傳教會會士列傳》,載榮振華等著,耿昇譯,《16—20世紀入華天主教傳教士列傳》,桂林:廣西師範大學出版社,2010,960—961頁。

③ 此處指法國古里,每里約爲4公里。

④ *Le Moniteur universel*, le 22 juillet 1838.

物品的渠道,且早在鴉片戰争之前就已經有過此類實踐。

從以上兩份材料中我們可以看到,即便是在清政府閉關鎖國的時期,中法間的圖書貿易依然存在。參與到這一流程中的不僅有身處廣州和澳門的歐洲商人、漢學家,也有躲藏在内地的傳教士、教民、中國書商、受雇的中國代理人,甚至還有一些書生和官員。在這樣一張廣闊的人際網絡支援下,進行有目的、有針對性的圖書採購和搜集,顯然是完全可能的。至於具體是由漢學家直接爲圖書館訂購;還是漢學家本人零星訂購後,再成批轉讓給圖書館;抑或兩種情況並存,只是形式上的細微差異而已。

在以往對中法文化關係的研究中,19世紀,尤其是鴉片戰争之前的階段,常常爲人所忽略,但從以上對王家圖書館戲曲圖書特定時期内增長現象的分析來看,沉寂或許只是相對的,中法間的交流在19世紀中前期並未完全陷入停滯。而在傳教士基礎上建立起來的法國漢學,正逐漸形成爲一支新的力量,積極參與到新一輪的中法文化交流中來。隨着日後資料的進一步發掘與解析,或許我們對這個時期現有的理解和認識將會在一定程度上得以修正和補充。

**French Sinologists and the Chinese Opera Books Collection of the Royal Library of Paris in the 19th Century**

**Abstract:** The first half of the 19th century is usually considered as a period of trough in the history of Sino-french cultural exchanges. However, the analysis of the chinese traditional opera books, which compose the Chinese collection of the Royal Library of Paris, reveals us a different aspect of the problem. The famous French sinologists Abel Remusat and Stanislas Julien serve both as librarians in the Royal Library, which allowed them to participate in the procurement of books. Although the Chinese book purchasing in this period is very difficult, it was realised in a tortuous way by the cooperation of the sinologists, the booksellers, the missionaries, and various Chinese agents. That's why we find such a close relationship between the growth of Chinese opera book collecion and the interest of French Sinology at that time.

# 國家圖書館藏羅斯藏書考

彭福英

## 一、羅斯生平

朱塞佩·羅斯(Giuseppe Ros,1883—1948),意大利外交家、收藏家。1883年出生於那不勒斯,曾就讀於歐洲最早的漢學研究機構——那不勒斯東方學院,畢業後於1905年進入意大利外交部,1908年3月通過外交翻譯官考試,1910年赴上海,從此開始了在中國的外交生涯。1919年初舉家返回意大利。1921—1924年間擔任意大利駐漢口領事,1924年3月改任北京意大利駐華使館領事,1936年底再次被改派爲意大利駐廣州領事,1942年昇任總領事,1946年退休,1947年到私立海南大學任教,教授昆蟲學及拉丁語,兼任圖書館館長,1948年6月18日病逝於海南大學附屬的海南醫院,享年64歲[①]。羅斯一生著述不多,留存下來的有1917年發表於《皇家亞洲協會北華分會會刊》(*Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*)第18卷的《中華民國錢幣》(Coins of the Republic of China)。此文收集了1911年以後民國政府製造的各種錢幣,對每一品都做了解説;同時論述了銅元不同面版與背版之

---

作者學習及工作單位:北京大學歷史系、國家圖書館古籍館

① 關於羅斯的生平,主要參見Herbert Spencer Ros, *It is so nice to remember: the recollections of an Italian diplomat*, New York: Vantage Press, 1978。赫伯特·羅斯爲朱塞佩·羅斯的兒子,此書爲其回憶録,主要回顧了自己的一生,中間穿插了對其父親的某些回憶,但文字較少;圖莉安著,蔡雅菁譯,《意大利漢學研究的現況——從歷史觀點》,《漢學研究通訊》2006年第3期,1—29頁。

間的搭配關係，并且指出了"MULE"(混配)幣的存在。此文涉及鑄造廠和鑄造思想的差異，並探討了這些硬幣之間的相互關係。另一方面，此文率先使用照相製版，一舉打破了延續千百年的中國傳統拓圖方法，爲錢幣領域内具有很高方法論啓發意義的權威研究參考[①]。後1921年，羅斯又撰寫了《吉林銀兩幣》(A Tael Coinage for Kirin)，該文未公開出版，因而知者甚少[②]。此外，羅斯還撰寫過名爲《上海和意大利殖民地》(*Shanghai e la sua colonia Italiana*, Camara di Commercio Italiana in Cina, 1911)的一個小册子，國内各家圖書館未見收藏。相對於其著作，羅斯更爲著名的是其藏書。

## 二、國家圖書館藏羅斯藏書溯源

羅斯在華30多年，收藏了不少珍貴圖書，在上個世紀20年代時在業内廣爲人知，其藏書被稱爲"羅斯文庫"。當時有不少學者慕名前去拜訪，但有幸一覽文庫全貌的人寥寥。大體來説，羅斯文庫可以分爲藏書和地圖兩部分。其藏書有一部分在他任漢口領事的時候轉賣了。時值1924年3月，他被改派爲意大利駐華使館領事。當時中國政治局勢動盪不安，因擔心殃及愛書，羅斯曾有意將藏書捐贈給意大利政府。但墨索里尼認爲"從公務員處接受如此豐厚的捐獻不妥"而拒絶了[③]。其藏書也隨之遷到北京，然幾年後，羅斯因事離平，1928年乃將其藏書全部讓與北平北海圖書館(今國家圖書館)，共二千一百餘種，約二千七百餘册。據當時館務報告稱："羅氏旅華二十年，搜羅宏富，其中頗多罕見之書，至足珍貴。而所購書之中，皆西人研究中國問題之著作也。有定期刊物約80種，内中如一八六八年至一九一一年之《字林西報》，

---

① Giuseppe Ros, "Coins of the Republic of China", *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, pp.118—144，亦可參見段洪剛，《中國銅元收藏與研究的歷史發展概況(上)》，《中國錢幣》第89期(2005年2月)，32—34頁。

② H.F. Bowker, "Notes on far eastern Numismatics," *Coin Collector's Journal*, Scott Stamp and Coin Co. Ltd., 1946, vol.13.pp.6—8. 霍德華·富蘭克林·包克(Howard Franklin Bowker,1889—1970)，美國著名錢幣收藏家，20世紀中葉中國錢幣及紙幣領域最有研究的學者之一。

③ 高田時雄，《羅斯文庫》，《文學》2001(5—6)，轉載於圖莉安著、蔡雅菁譯，《意大利漢學研究的現況——從歷史觀點》，《漢學研究通訊》2006年第3期，10頁。

一八七二年至一九一〇年《上海工部局年報》等,均屬不易購得者。"[①]此爲今國家圖書館所藏羅斯藏書之源流。

## 三、國家圖書館藏羅斯藏書舉要

國家圖書館所藏羅斯藏書,當年入藏之時,北平北海圖書館在下護葉加蓋了"G.Ros"字樣,雖未入專藏,但其藏書可考。但據北海圖書館當時的館務報告,當時購入了羅斯藏書的全部西文書共二千一百餘種,約二千七百餘册。由於戰亂等種種原因,國家圖書館現已確認爲羅斯藏書的圖書數目遠遠少於這個數字,且由於書籍按照文獻類型分散各組,確切的數字很難考證,只能將其善本藏書介紹如下。現今藏於善本組的G.Ros藏書,迄筆者寫作此文之時,約二百多種,其中1850年之前的西文善本書三十餘種,1850年之後圖書一百六十多種,均爲漢學書籍。兹介紹如下:

### 1. 1850年之前的西文善本書

羅斯藏書中,年代最早的是1624年於羅馬出版的《中國大事記:1619—1621年》(*Relatione delle cose piv notabili scritte ne gli anni 1619, 1620 & 1621 dalla Cina: al molto Reu. in Christo P. Mutio Vitelleschi, Preposito generale della Compagnia di Giesv*),初版。作者爲穆提奥·維特萊希(Mutio Vitelleschi, 1563—1645),意大利人,耶穌會總會長。1615年成爲耶穌會總會長之前,先後執教於羅馬學院和英格蘭學院,並教授過邏輯、哲學等學科,著有《物理學》(*Physics*),《論天空》(*De caelo*)、《氣象學》(*Meteorology*)等,是一名優秀的教師和演説家。但他留下來的演説詞寥寥無幾,唯一能見的就是1590年的一篇佈道詞。《中國大事記:1619—1621年》實際上是在華耶穌會士發回到歐洲的通信集,主要收入了陽瑪諾神甫(Manuel Dias, 1574—1659)和金尼閣(Nicolas Trigault, 1577—1628)等耶穌會會士的通信。這些通信集中反映了1619—1621三年間中國發生的大事。陽瑪諾神甫的信是1619年12月寫於澳門,主

① 原載於《北平北海圖書館第三季度報告》,18頁,北平:北平北海圖書館,1929年。轉載於李致忠,《中國國家圖書館館史資料長編》,北京:國家圖書館出版社,2009,84頁。

要記敘了遼東明王朝受到的攻擊以及由於滿族人攻打明朝，耶穌會士從北方逃亡南方的情景。金尼閣的信寫於南京，主要講述了萬曆皇帝去世後，明朝在北方戰場上的軍事失利和面臨的其他危機，以及耶穌會向朝鮮傳教的計劃[①]。此書出版的同年，法語譯本問世。第二年，在米蘭出現第二個意大利語版本，爲研究明末中國歷史、宗教等提供了重要的文獻。

羅斯藏書中有兩種書是關於中國當時的禮儀之争。十七八世紀禮儀之争的問題是由於歐洲傳教士對於中國傳統祭祖意見不一而引起的争論。當時，天主教各修會意見不一，耶穌會爲了便於傳教，就主動適應中國人的祭祖祭孔的風俗習慣，對於那些並不違背基督教根本信仰的習慣，一般采取寬容的態度。在解釋教義時，也往往采納中國思想的一些觀點。而其他修會則持不同意見，堅决反對中國基督徒祭孔祭祖。如當時巴黎外方傳教會的負責人布里薩希耶(Jacques-Charle de Brisacier，1642—1736)1700年組織出版了《巴黎外方傳教會致教皇信札：有關中國宗教信仰》(*Memorie istoriche della culti cinesi*)一小册，意在表明其反對中國人祭祖祭孔的風俗習慣。此書編輯爲巴黎外方傳教會負責人之一的路易·蒂貝(Louis Thierge)。《巴黎外方傳教會致教皇信札：有關中國宗教信仰》最初以法文(*Lettre De Messieurs Des Missions étrangères Au Pape, Sur Les Idolatries Et Les Superstitions Chinoises*)出版，同年被譯成意大利語。館藏初版。内收録了不少有關17—18世紀中國禮儀之争的材料，具有很高的史料價值。

另一藏書——維亞尼·索斯特寧的《亞歷山大主教主教嘉樂來華紀實》(*Istoria delle cose operate nella China da Monsignor Gio. Ambrogio Mezzabarba, patriarca d' Alessandria, Legato Appostolico in quell' Impero, e di presente vescovo di Lodi*，1711)記敘了嘉樂主教來華的情況。嘉樂(Carlo Ambrogio Mezzabarba，1685—1741)，意大利帕多瓦人。1720年，教皇克萊芒特十一世派遣亞歷山大

① 見 P. Mutio Vitelleschi, *Relatione delle cose piv notabili scritte ne gli anni 1619, 1620 & 1621 dalla Cina: al molto Reu. in Christo P. Mutio Vitelleschi, Preposito generale della Compagnia di Giesv*, Roma: Erede di Bartolomeo Zannetti, 1624. 或 Bjorn Lowendahl, *China Illustrata Nova: Sino-Western Relations, Conceptions of China, Cultural Influences and the Development of Sinology Disclosed in Western Printed Books 1477—1877*, Hua Hin: Elephant Press, 2008, p. 35.

宗主教嘉樂爲特使，取道里斯本赴華，企圖説服康熙同意接受教皇禁令，繼續允許西方傳教士在華傳教。嘉樂主教來華之後，康熙接見嘉樂主教前後共十三次，禮遇很隆，但對於敬孔敬祖的問題，當面不願多言，也不許嘉樂奏請遵行禁約。嘉樂宗主教因有了鐸羅的經歷，審時度勢，見事情没有轉機，乃奏請回羅馬。至澳門提出"八項准許"的暫行折衷辦法，同意在不違背禁令精神的前提下可以奉行非宗教性的中國禮儀。《亞歷山大主教主教嘉樂來華紀實》出版後，多次再版，並被翻譯成法語等多國語言，爲研究17—18世紀的中國禮儀之争提供了寶貴的材料。

羅斯藏書中，有一册爲居伊·塔博爾達所著的《耶穌會神甫受法國國王派遣赴印度和中國的暹羅之行（附他們在天文學、物理學、地理學、水文和歷史等方面的考察）》（*Il Viaggio di Siam de' Padri Gesuiti mandati dal Re' di Francia all' Indie, e alla China, con le loro òfferuazioni Astronomiche, Fisiche, Geografiche, Idrografiche, ed Istoriche*），1693年米蘭意大利語譯本。居伊·塔博爾達（Guy Tachard,1648—1712），法國人，1648年出生於昂古萊姆，20歲時入修院，1680年左右，曾隨埃特雷（Estrée）前往南美殖民地。1685年，路易十四派遣其與第一批國王數學家前往中國，其他幾位數學家抵華，而居伊·塔博爾達則出使暹羅，留在暹羅宫廷。1686年塔博爾達作爲暹羅國王派往巴黎和羅馬使節的翻譯而返回歐洲，1687年偕同十五位耶穌會士返回暹羅，1688年又以使節身份重返法國，兩年後再次返回暹羅，在本地治裏遭荷蘭人擒獲，1694年獲釋後被任命爲在印度和中國的所有法國耶穌會士們的會長，1712年逝世於印度。其手稿現存於法國國家圖書館[①]。暹羅（Siam）爲泰國古稱，該書主要記載了神甫的亞洲之行（印度、中國和暹羅）的所見所聞，以及傳教士在天文學、物理學、地理學、水文和歷史等方面的考察。初以法文出版，名爲《耶穌會神甫暹羅遊記》（*Voyage de Siam des Pères Jésuites, envoyés par le Roy, aux Indes & à la Chine. Avec leurs observations astronomiques, & leurs remarques de-physique, de géographie, d'hydrographie, & d'histoire*），1686年巴黎面世後，多次

① 榮振華、方立中著，耿昇譯，《16—20世紀入華天主教傳教士列傳》，桂林：廣西師範大學出版社，2010，340—341頁。

再版，並被翻譯成多國文字。1687年阿姆斯特丹出現了法語第二版；1688年，英譯本出版；1693年，意大利語譯本出版，影響很大，實爲研究17世紀泰國的權威參考。

此外，此部分藏書中還有傳教士有關中國歷史的一些著作和信札，如1689年葡萄牙傳教士安文思的《關於中國的新記載》(*Nouvelle relation de la Chine, contenant la description des particularitez les plus considerables de ce grand empire: composée en l' année 1668*)、杜赫德《中華帝國全志》1736年法語版(*Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l' empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulieres de ces pays, de la carte générale & des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée*)、馮秉正《中國通史》(*Storia generale della Cina : ovvero grandi annali cinesi tradotti dal Tong-Kien-Kang-Mou*)，1777年刻於錫耶納的意大利語譯本、1751—1752年威尼斯出版的14卷意大利語版《耶穌會會士書簡集》(*Lettere edificanti, e curiose, scritte delle Missioni straniere d' alcuni missionari della Compagnia di Gesu*)等。藏書中亦有一些中國經典著作的西文譯本，如《西文四書直解》(1687年柏應理編輯)的意大利語譯本《中國賢哲孔子》(*Morale di Confucio, filosofo della China*, 1822)、1824—1826年巴黎出版的法國漢學大師儒蓮譯作《孟子》(*Meng Tseu vel Mencium inter Sinenses philosophos, ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum*)。藏書中也不乏西方傳教士的遊記，如郭士立所著的《1831—1833年在中國沿海三次航行記》(*Journal of three voyages along the coast of China, in 1831, 1832, & 1833, with notices of Siam, Corea, and the Loo-Choo Islands*, 1834)和1845年出版於費城的婁理華的《秦國之地》(*The land of Sinim: or an Exposition of Isaiah XLIX.12, together with a brief account of the Jews and Christians in China*)；而尤利烏斯·海因利希·克拉普羅特的《御書房滿漢書廣録》(*Verzeichniss der chinesischen und mandschu-tungusischen Bücher und Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin; eine Fortsetzung des im Jahre 1822 erschienenen Klaproth' schen Verzeichnisses*, 1840)和《已故克拉普羅特先生所藏漢文、韃靼文、日文等國文字書籍、手稿目録》(*Catalogue des livres imprimés, des manuscrits et des ouvrages chinois, tartares, japonais, etc.,*

*composant la bibliothèque de feu M. Klaproth*, 1839)等則是有關漢學的書目著作。

羅斯藏書中有許多在華傳教士的作品,這些傳教士學識淵博,受過高等教育,而且在華多年,熱衷於中國文化知識,他們紛紛著書立説,不僅僅關注在中國傳教的諸多事宜,還注重研究中國歷史、文化、宗教、文學、語言等各個方面,爲傳播中國文化和漢學的建立奠定了基礎。

2. 1850年之後的羅斯藏書

此部分藏書中有一些著名漢學家的作品,如翟理斯的《中國共濟會》(*Freemasonry in China*, 1890)、《中國繪畫史導論》(*An introduction to the history of Chinese pictorial art*, 1905)、漢籍翻譯大師理雅各的《中國經典》(*The Chinese classics*, 1891, 1895)。翟理斯(Herbert Allen Giles, 1845—1935),劍橋大學教授,漢學家。1867年來華,先後任職於英國駐汕頭、厦門、寧波和上海領事館,並逐步由漢文翻譯晋昇爲副領事和領事,在華生活26年,是與德庇時和理雅各齊名的英國漢學家[①]。國家圖書館所藏翟理斯兩部作品均爲初版,分别介紹了中國共濟會和中國繪畫歷史。理雅各(James Legge, 1815—1897),英國第一個系統研究、翻譯中國古代經典的著名漢學家。從1861年到1886年的25年間,理雅各將"四書"、"五經"等中國主要典籍全部譯出,共計28卷,是爲《中國經典》。此書各卷陸續出版後,在西方引起了很大的轟動,該書使歐美人士得以瞭解東方文明和中國文化以及中國民族倫理道德。理雅各的英譯本直到今天仍被公認爲標準譯本,他本人也因此蜚聲西方漢學界,吸引了海内外不同學科的學者[②]。館藏1891年和1895年版,各1册。

值得關注的是,羅斯藏書中有一些關於中國醫學的收藏。如康德黎的《香港的麻風病》(*Leprosy in Hongkong*, Hong Kong: Kelly & Walsh, 1890)和司督閣所著的《奉天十年》(*Ten years in Manchuria, a story of medical mission work in Moukden, 1883—1893*, Edinburgh: Religions Tract and Book Society of Scotland,

① 熊文華著,《英國漢學史》,北京:學苑出版社,2007,94—100頁。

②《英國漢學史》,53—70頁。

1—?)。康德黎(James Cantline,1851—1926),英國醫生、麻風病專家。1889—1896年曾任香港西醫書院教務長。此書介紹了香港當時的麻風病情況,爲研究19世紀末中國尤其是香港的疾病史提供了寶貴的素材。司督閣(Dugald Christie, 1855—1936),英國著名醫學傳教士,1882年來華,在我國東北地區傳教達40年,先後創辦了盛京施醫院、女施醫院、奉天醫科大學,是第一位將西方醫學傳入我國東北地區的傳教士。《奉天十年》記述了其最初十年在東北地區的一些活動[①]。而瑪麗·布賴森(Mary Isabella Bryson)的《來華醫學傳教士馬根濟傳》(*John Kenneth Mackenzie: medical missionary to China*, London: Hodder and Stoughton, 1891)則是馬根濟最重要的傳記。馬根濟(John Kenneth Mackenzie, 1850—1888),倫敦會傳教士,於1870年進入佈雷斯頓醫學院學習,1874年完成了學業,並於愛丁堡醫學院取得了皇家外科醫學院醫師和皇家内科醫學院醫師資格。1875年來華,先在漢口傳教,後於1879年赴天津,創立了天津總督醫院,並創辦了總督醫院附屬醫學館,積極開展醫學教育,爲解除中國人民的病痛和傳播西方醫學知識做出了一定的貢獻。

此外,除了泛泛介紹中國歷史的著作之外,羅斯藏書中亦收入了有關某個城市的專著。如杜步西的《魅力蘇州:江蘇首府——蘇州手册》(*"Beautiful Soo": a handbook to Soochow, the capital of Kiangsu*, Shanghai: Kelly & Walsh, 1911)爲介紹蘇州的專著。杜步西(Hampden Coit DuBose,1845—1910),美國長老派來華傳教士,1872年來華,在蘇州居住時間長達38年。曾和柏樂文等傳教士和基督教醫療工作者成立中國禁煙會,並擔任首任會長。麥克李蘭(J. W. MacLellan)的《上海歷史,自開埠以來》(*The story of Shanghai: from the opening of the port to foreign trade*, Shanghai: "North-China Herald" Office, 1889)是早期海外上海研究的代表作。在這些著作中,自然地理的研究占了很大分量,麥克李蘭專用了一個章節來介紹上海地理。雷穆森(O.D.Rasmussen)的《天津插圖本史綱》(*Tientsin: an illustrated outline history*)1925年由天津印字館

---

① 有關司督閣在東北的活動,可參見陳醒哲,《司督閣與現代東北醫學》,《遼寧醫學院學報》(社會科學版)2009年11月,第7卷第11期,58—61頁;邱廣軍,《司督閣在中國東北施醫佈道初探》,《遼寧師範大學學報》(社會科學版)2005年9月,第28卷第5期,116—118頁;司督閣著,張士尊、信丹娜譯,《奉天三十年》,武漢:湖北人民出版社,2007。

出版，是雷穆森在天津任職期間專門撰寫的有關天津歷史的著作之一，也是西方人研究天津的重要史料。雷穆森(O.D.Rasmussen)，英國人。1906年前後來到中國，期間主要生活在天津，先後在天津的外國媒體《華北商業》、《華北明星報》、《東方時報》任編輯和記者等職。《天津插圖本史綱》"包括導致租界產生的那個時代以及租界存在的65年間所發生的最引人矚目、最有趣的事件"[①]。作者以風趣的筆法詳細記載了九國租界設立到20世紀20年代的歷史，是早期西方人研究天津的著述中，資料豐富，論述詳盡，文筆生動的一部著作。在歷史事件方面，該書涉及了《天津條約》的簽訂，義和團運動，北洋機器局建立第一家近代鑄幣廠等諸多歷史事件的細節，並收入了175幅有關天津的歷史照片，内容貫穿各租界的官員、將領、軍隊、街區、火車等各個方面，具有較高的歷史研究價值。

這個時期的藏書集中反映了"專業漢學"階段的特徵。此時的漢學研究已經擺脱了教會的束縛，進入了世俗化軌道，研究人員和機構都增多，研究内容得到了擴展，深入到中國歷史、貿易、語言、工業、經濟等多個領域，漢學成爲了獨立學科，出現了許多漢學大家；同時，隨着1840年鴉片戰争，中國被迫開放國門，西方在華經濟和利益的擴大，他們需要一批具有真才實學的新型漢文通事和善於在瞬息萬變的國際潮流中觀察分析中國事務的真正的"中國通"，因而許多漢學著作同時能够爲政府制定政策提供參考。

## 四、"羅斯文庫"

除了北平北海圖書館收購的這部分藏書之外，羅斯另一部分藏書主要是他在任意大利駐廣州領事時收集的[②]。據日本著名學者神田喜一郎的調查，此部分羅斯藏書中漢文書籍居多，約有七八萬册；再加上一些小册子和零散的單頁裝訂本，數量達到了十萬册之多。這些藏書内容非常廣泛，經史子集都有涉及，而以史部類書籍爲多。從地理上劃分，則有關廣東、廣西、雲南三

① Rasmussen, O. D, *Tientsin: an Illustrated Outline History*, Tientsin: Tientsin Press, 1925, preface.

② 有關這部分藏書的具體情况，日本著名漢學家神田喜一郎的報告應當是最爲詳細和可靠的。詳見神田喜一郎，《神田喜一郎全集》，同朋社，1997，第3卷。或神田喜一郎著，曹春玲、胡素萍譯，《羅斯文庫》，《海南師範大學學報》(社會科學版)2011年第5期，153—155頁。

省的書籍居多;從類別上看,其中地方誌、少數民族圖譜、尤其是關於苗族、猓玀和磨些等少數民族的文獻都是非常珍貴的收藏。神田喜一郎因而在報告中嘆道“在意大利,能够稱得上是優秀的漢學研究者的人可謂是鳳毛麟角,而羅斯是當之無愧的一流漢學研究者”。[①]但神田喜一郎在此之後,並未有片言只語關乎圖書轉讓的後續事宜。日本學者高田時雄認爲,由於書籍轉讓之時臨近二戰尾聲,神田喜一郎來不及完成此事戰争就結束了,所以轉讓一事不了了之[②]。意大利學者圖莉安則認爲1943年日本人没收了此批藏書,但在運往日本途中,船被美國潜水艇擊中而沉没[③]。海南師範大學胡素萍教授認爲此説未出示足够的證據,就1943年這個時間而言也有錯誤,與神田對文庫進行調查的時間不相符合[④]。因此羅斯這部分藏書的下落仍然是一個懸念。但國内學者考證現有一些圖書館藏有羅斯藏書,如其所收藏的有關海南島的史料後被集成《海南島史料集》,主要藏於中山大學圖書館,其他一些關於海南島的史料則藏於海南師範大學圖書館[⑤]。

藏書之外,羅斯還收藏了大批珍貴的中國輿圖。但由於各種原因,這些輿圖也散佚各處。1929年,滿鐵大連圖書館曾購入羅斯收藏的珍貴輿圖六百餘種、中國各省區地圖兩千多件;有關回教的書、圖畫等約三百六十餘件[⑥]。日本二戰戰敗後,蘇聯接管滿鐵,曾將一批珍貴圖書和輿圖運走。今日歐洲有些國家藏有的中國古地圖,如意大利地理學會(Societa Geographica Italiana)所藏的《甘肅全鎮圖册》(*An Atlas of the Complete Garrison of Gansu in Ming Dynasty*)、《黄粱台六河全圖説》(*An Atlas with Explanation of the Six Rivers in the Prefecture of Yunnan*)、《軍行糧運水陸程站里數》(*The Stations and the Mileage of the Land and Water Transportation route for the Army from Guangxi*

---

①《神田喜一郎全集》,第3卷,71頁。

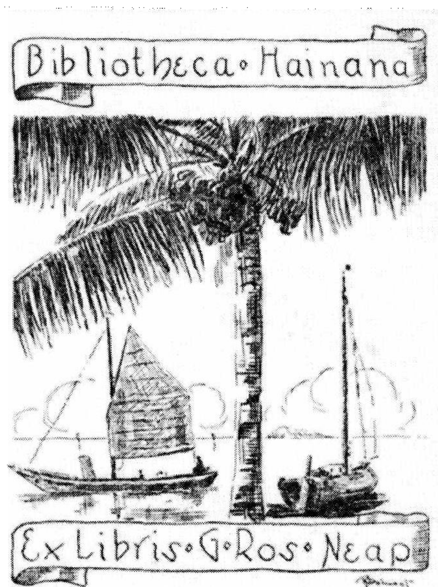
② 高田時雄,《羅斯文庫》,《文學》2001(5—6),轉載於胡素萍,《不應遺忘的意大利漢學家——朱塞普·羅斯》,《海南師範大學學報》(社會科學版)2010年第6期,111—115頁。

③ 圖莉安,《意大利漢學研究的現況——從歷史觀點》,《漢學研究通訊》2006年第3期,21—29頁。

④ 胡素萍,《不應遺忘的意大利漢學家——朱塞普·羅斯》,《海南師範大學學報》(社會科學版)2010年第6期,111—115頁。

⑤ 胡素萍、張華,《意大利外交官羅斯與海南島史料集》,《嶺南文史》,14—18頁。

⑥ 柿沼介,《回憶購書二三事》,《書香》1937(101),轉載於胡素萍,《羅斯與羅斯文庫》,《圖書館雜誌》第29卷(2010年9月),17—20頁。




*Province*)等圖經考證爲羅斯舊藏。[①]

可見,"羅斯文庫"藏量巨大,内容豐富,爲業界關注。有些藏書家曾有幸目睹了羅斯的藏書票(見左圖)。藏書票上有拉丁文"Bibliotheca Hainana",意爲海南圖書館;下有拉丁文"Ex Libris G.Ros Neap"(那不勒斯人羅斯藏書),中間爲海南常見的椰子樹和帆船,據此推測當爲羅斯的藏書票。筆者未能目覩,深感遺憾。然作爲國家圖書館古籍館工作人員,筆者有幸接觸藏於本館的羅斯藏書,倍感欣慰,遂整理如上。

國家圖書館所藏羅斯藏書,既有"傳教士漢學"時代各個傳教的代表作,亦有"專業漢學"時代各漢學大師的著作,時間跨度大,内容豐富,爲漢學研究和西方書籍史提供了豐富的素材,具有重要的學術價值和文化價值,應該得到有志於漢學研究以及書籍史研究者的重視;其藏書原貌的恢復,還有待於後續研究。

### On Ros' Collection Deposited in the National Library of China

**Abstract:** Having lived in China for more than 30 years, the Italian diplomat- Giuseppe Ros collected a lot of precious books and maps. But the books scattered all about as a result of social turmoil. Ros' collection deposited in the National Library of China is part of his library, which are almost all western books on China. Providing rich materials for the study of Ros' library and the development of sinology, the collection is of great document value.

---

① Luís Saraiva and Catherine Jami ed. , *History of Mathematical Sciences: Portugal and East Asia III: The Jesuits, The Padroado and East Asian Sciences (1552—1773)*, Singapore: World Scientific, 2008, pp. 34—35.

# 《保富述要》的原作與譯作

艾俊川

近代銀行在19世紀末進入中國，與之同時跨海而來的，還有西方的貨幣銀行學説。清光緒間翻譯出版的《保富述要》，是學術界公認的最先被譯成中文的貨幣銀行學著作。

《保富述要》現存數個版本，最早的"江南製造總局鋟版"本，題"英國布來德著；英國傅蘭雅口譯，無錫徐家寶筆述"。除了在傳播西方貨幣銀行知識方面産生影響外，《保富述要》也給中國讀者留下幾個小小謎題：布來德的英文名字叫什麽？此書譯自他的哪一部著作？原本和譯本各是哪一年出版的？100多年來，這些問題一直没有確切答案。雖然這並不妨礙人們的閲讀和對其内容的研究，但一本堪稱中國銀行學"開山之作"的書，存有如此謎團，總是一種遺憾。

過去學者們在研究《保富述要》時，爲解答上述問題付出很多努力。如對此書刊刻於何時，就有1889年、1894年、1895年、1896年、1897年等多種説法，其中以1889年和1897年兩説引用者較多。又如原書作者及書名，有人説是Bright所著的*Money*，中國國家圖書館館藏目録則説作者是Pratt, John Thomas，但檢索國内外圖書目録，都没有與之相符的著録。

現在終於到了解開這些謎團的時候了。這首先要感謝一部新書，即《傅蘭雅檔案》的出版。英國人傅蘭雅(John Fryer，1839—1928)是《保富述要》的

作者單位：《金融時報》

口譯者,也是清末長期在江南製造總局工作、翻譯西方著作最多的人。1896年,他離華赴美,任加利福尼亞州立大學教授,最後卒於美國,圖書資料均遺留在加州柏克萊大學。《傅蘭雅檔案》收録了珍藏在加州柏克萊大學檔案館的全部傅氏檔案,由戴吉禮(Ferdinand Dagenais)編纂,弘俠中文提示,廣西師大出版社於2010年3月出版。該書第2卷第8章第1節爲《1869—1911年傅蘭雅翻譯的157部中文書籍名單及相關的詞彙表》,其第127項爲"1896年:《保富述要》",對應英文著者和書名爲"Platt, *Money*",前述問題迎刃而解。

先說《保富述要》的原本。檢索英美圖書館書目,我們很容易就可以知道,《保富述要》原作者的全名爲James Platt,可譯爲詹姆斯·布拉德;原書名爲*Money*,若直譯,或爲《金錢論》。根據英國不列顛圖書館的目録,從1875年至1895年的20年間,布拉德寫了近20種書,多數由倫敦的一家出版社Simpkin, Marshall & Co.出版。從書名看,所論以經濟題材爲多,但不限於經濟,而涉及廣泛的社會問題。如"商業(*Business*)"、"經濟(*Economy*)"、"貧困(*Poverty*)"、"生命(*Life*)、"進步(*Progress*)"、"道德(*Morality*)"、"民主(*Democracy*)"、"上帝與錢神(*God and Mammon*)"、"男人和女人(*Men and Women*)"等各論,都是以經濟學、社會學概念爲名的小册子。他還出版過一本散文集,也與以上内容有關。布拉德著作既多,發行量也大,如*Money*至少印了23版(似以1000册爲一版),*Life*至少21版,*Business*則更爲驚人,至少印了75版。可見在當時,他是一位博學而受歡迎的暢銷書作者。

不過進入20世紀後,布拉德聲名不彰,辭書中没有詳細的傳記。藉由19世紀末一部《英語文學和英美作家要典》(Kirk,J.F, *Critical dictionary of English Literature and British and American Authors*)的簡略介紹,我們可以略知詹姆斯·布拉德1831年生於倫敦,是一名羊毛加工者和倉庫管理者,倫敦商會會員,還是統計學會和藝術學會的資深會員。布拉德出版得最晚的一本書是《回憶與思考》(*Recollections and Reflections*, 1895),既然稱"回憶",從書中應能鈎稽出更多作者資料。

*Money*初版於1880年,是一本只有208頁的小書,出版後風行一時。1889年,美國出版社G.P.Putnam's Sons在作者安排下據英國第19版再版。這個版本内容有所增補,加入對1880—1889年間發生的一些經濟、金融事件的分析

和評論，頁碼也增加到267頁。如第三章What is Money(《論錢之名義》)述英國1887年時發生通貨緊縮，金錢不敷使用，導致貿易清淡。第六章Silver Money(《論銀錢》)繼論金錢雖不敷使用，但現錢價格不升反跌，並以1851年至1890年間英國10年期平均貼現率(average rate of discount，傅譯"從期票扣現錢之價")逐期走低爲證，其中説"the average value for 1881—1890 will be under 3 percent"，説明此時未到但已接近1890年。傅蘭雅將此句譯爲"一千八百八十一年至一千八百九十年，則不到三分"，忽略了時態，影響到後來的研究。葉世昌即因書中出現"一千八百九十年"，推斷原書出版於1891年後(《中國貨幣理論史》，廈門大學出版社，2003，316頁)。將《保富述要》與1889年版*Money*對觀可見，除了譯者根據中國讀者閱讀能力所做的變通處理外，後者内容可以涵蓋前者，傅蘭雅所據原本，可能就是這個出版於1889年的本子。

再説《保富述要》的刊刻時間。1889年肯定不是了，那時英文版剛剛出版。對於1897年説，葉世昌曾作考定，理由是："查梁啓超編於光緒二十二年(1896)的《西學書目表》，其中没有《保富述要》，而有《保富興國》，譯者爲傅蘭雅、徐家寶，製造局本，未印。顯然，《保富興國》是《保富述要》的原定名，當時尚未刊行。又梁啓超於次年編輯出版的《西政叢書》，其中有《保富述要》。這可能是《保富述要》的最初版本(出處同上)。"按葉説《保富興國》是《保富述要》的異名，很有見地，但説最初版本爲梁氏所輯《西政叢書》本，應無可能。因爲《保富述要》是江南製造總局組織翻譯的書，自應由製造局刊行，而且也確實刊行了，梁啓超何由得到書稿來發行初版呢?《西學書目表》中未列此書，以及注明"未印"，也不足以證明1896年此書未曾刊行，因爲一年有12個月，應充分考慮製造局刻書與梁氏編目之間的時間差。梁啓超將此書編入叢書，只能是在見到製造局刻本之後。《傅蘭雅檔案》的整理者説明，譯書名單主要根據傅蘭雅藏書編寫，而且加州大學圖書館也將《保富述要》的出版時間著録爲1896年，必有所本。因此，江南製造總局刻本也就是《保富述要》初版的刊刻時間，應定爲1896年爲宜。

現在回頭來看，過去與《保富述要》有關的説法，雖然不準確，也並非空穴來風：Bright不是作者，但*Money*確實是書名；Pratt也不是作者，但與Platt只有一個字母之差；1889年不是漢譯版的出版年，卻是美國版的出版年。這也許

説明,各種説法其實是有一個共同來源的,只是時日既久,本來明確的出版信息變得模糊了。

*Money*共17章,外加序言和總論,用夾敘夾議的方式,介紹了貨幣原理、貨幣在西方和英國的發展史,銀行的設立、業務、管理,銀行對積累資本的作用,貨幣與發展經濟的關係等,其中不乏對當時英國經濟、貨幣政策的批評和建議。《保富述要》章節與原書相同,譯文共計五萬七千餘言。書中那些令當時中國讀者耳目一新的知識,今天有的成爲常識,有的已成舊聞,本文不擬多加評論。但對讀原本與譯本,可以略窺傅蘭雅等人譯書的門徑與得失。

《保富述要》名爲"述要",已表明並非逐字直譯,而是擇要意譯。譯本介紹了原書的主要內容,省略掉過於文學化的文辭、對一些非普遍性事物的敘述,較多保留了作者的觀點。原書富於文采,引用很多詩文,讀來頗爲煽情。如第三章諷刺拜金主義者,説他們每天高唱"錢神歌":"Gold! Gold! Nothing but gold! Bright and yellow,and hard and cold!"這類文字,漢譯基本刪落。另有一些對讀者不重要的內容,則以概括出之。如第二章"英國貨幣"一節分述歷代英王造作各種錢幣,漢譯乃譯成"英國初以銀銅等質造錢,六百年始作金錢,至西曆一千六百年,始造大小五種金錢、大小六種銀錢、大小六種銅錢",可謂言簡意賅。以當時中國讀者的知識水準,是無從分辨英國歷史上的列位君主與各種錢幣的。

在原著成書的年代,西方已建立起完整的貨幣銀行制度和相應概念,並爲讀者熟知,作者只需使用這些概念而不必加以解説。但對中國讀者來説,這些概念既系初聞,漢語中也没有對應詞彙,故翻譯者在遇到這些概念時,往往加以申説,補足其內在含義。如第一章Money(《論錢財總理》)論及政府發行的鑄幣必須足值,原文作"No government should be allowed to debase the coinage, the coin in circulation should be always really the value it represent, and not a fictitious value put upon it by the government stamp."(p.2)譯文則作"國家造作金銀銅各錢,而所用質料之價不到其錢所值之價,則爲大謬。如將其錢熔化而當爲金銀銅料,則竟虧少,此爲國家愚弄其民而攘奪其利,錢面所打之印,與記價之字樣,亦爲假僞"。如果這段譯文並非另有來歷,這樣的翻譯對初次接觸近代貨幣學的中國讀者來説,理解起來要比直譯容易得多。這種譯

法貫穿全書。不過因爲要用漢語尋常詞句表達原文專門意思,《保富述要》在創立漢語的貨幣銀行學概念方面作爲不大,除了當時已在社會上使用的"銀行"一詞令人印象深刻外,没有造出多少沿用到後世的學科名詞。

譯文在一些細微之處,似乎還傳達出譯者的某些深意,如第五章 Gold Money(《金錢》)有一大段描寫,極言採金潮中採金人工作生活之艱辛與下場之悲慘,譯文不僅照實翻譯,還把原在文末的美國"三藩市"提至文前,稱"前聞美國西邊掯里福尼邦多開黄金,各國之人成群而往"云云。聯繫到當時中國人的赴美淘金熱,此處或有勸世之意。

一斑窺豹,從這些地方可見《保富述要》的翻譯特色。

清末吴趼人著《二十年目睹之怪現狀》,第三十回爲"試開車保民船下水,誤紀年製造局編書",借書中人物方佚廬之口,肆行褒貶江南製造局譯書:

"還有那譯書的,二三百銀子一月,要用一個中國人同他對譯,一天也不知譯得上幾百個字。成了一部書之後,單是這筆譯費就了不得。卻譯些甚麼書呢?天文、地理、機器、算學、聲光、電化,都是全的。所譯的書,我都看過,除了天文我不懂,其餘那些聲光電化的書,我都看遍了。若是打算看了作爲談天的材料,是用得着的;若是打算從這上頭長學問,卻是不能。這本難怪。大凡譯技藝的書必要是這門技藝出身的人去譯,還要中西文字兼通的才行。不然,必有個詞不達意的毛病。你想,他那裡譯書,始終是這一個人,難道這個人就能曉盡了天文、地理、機器、算學、聲光、電化各門麽?外國人單考究一門學問,有考了一輩子考不出來,或是兒子,或是朋友,去繼他志才考出來的。談何容易,就胡亂可以譯得!只怕許多名目還鬧不清楚呢。何況又兩個人對譯,這又多隔了一層膜了。"

這雖然是小説家言,但也折射出當時一部分人對江南製造局譯書的看法。小説中具體指摘的《四裔編年表》,系美國人林樂知(Young John Allen, 1836—1907)與中國人嚴良勳同譯,李鳳苞彙編,並非傅蘭雅的譯作。不過吴氏既然將"聲光電化"諸譯一網打盡,傅蘭雅又是這些書的主要翻譯者,其中免不了有暗諷傅蘭雅的成分。那麽,如何看《保富述要》的翻譯品質?

《保富述要》並非逐字對譯,内容取捨無論從今天看是否合理,皆應尊重譯者的考慮;介紹的知識系初次引進,並無對等漢語概念,翻譯工作又注重使

用通俗語言以求讀者理解,因此不能以譯文與原文能否準確對應作爲評價標準。從大處看,譯文算得上明白曉暢,在當時讀者中也産生了較好反響。

但從編輯角度看,《保富述要》也存在不少錯誤,不能説是一部完美的書。先試舉兩例,皆見於第二章《論造錢源流》(The origin of money)。

"美國古錢比别國更多。"不必對照原文,僅從譯本就能發現問題:此節前後所述皆古希臘、羅馬時代的造錢歷史,忽然在中間插入美國。以美國的歷史之短,有何古錢可言,而且還"比列國更多"? 原來英文是這樣的:"The modern series consists of Anglo-Saxon, Anglo-Norman, and English coins, and is perhaps more perfect and complete than that of any other state."(p.13)"美國"顯系"英國"的筆誤。這或爲手民之誤,不必苛責譯者。只是原文説,經由各個時代的發展,英國現時鑄幣體系比列國更爲完善,由此引出下文,詳述英國古今錢幣。譯文將其簡化爲"英國古錢比别國更多",是高度概括的翻譯,但未能完全達意。

"西曆一千一百年至一千三百年之間,在倫敦之猶太人與義大利人甚多,至今其地仍爲之老猶太界與巴浪特界。"這一句可説是失敗的翻譯。因爲原文是:"Old Jewry and Lombard Street marked the districts in London that were frequented by these foreigners between the twelfth and fifteenth centuries."(p.20)譯文一句話中有不止兩處錯誤:"西曆一千三百年"應爲"西曆一千四百年";"巴浪特"應爲"浪巴特"。還有一處,即"仍爲之老猶太界與巴浪特界","爲之"似通非通,對照原文,譯成"謂之"更爲貼切。"四"與"三"音近,"爲"與"謂"音同,"巴浪特"實爲筆記錯誤,這幾處誤譯都可能與一人口譯、另一人筆述的翻譯方式有關。

還可以再舉一個涉及銀行學概念的例子。第十章《論銀行辦法》第七十三頁:"凡銀行只爲調换債款,與買賣各事。可以自開致票托銀行經手。故開致票必因已有貨物,將所欠價值交與銀行,則兩面必有交貨之事。"其"致票"一詞,爲書中僅見,翻檢原文,顯然指的是"check and bill",也就是"paper"(p.140)。bill在書中多譯爲匯票,check多譯爲錢票、銀票,但也經常混用,有時匯票指check,銀票則指bill,並無一律。它們都是相對于金銀現錢的紙錢(paper money),故"paper"又譯爲"紙票"(第四十二頁)。"致票"一詞既脱離了

譯者大量使用的已有概念，又難解釋其寓意，因此頗爲可疑，不排除也是一處誤譯：口譯者説的是"紙票"，筆述者將其記爲"致票"。

翻譯的功用是消除兩種語言之間的隔膜，兩個人"對譯"的方法，又會在同一種語言中製造隔膜。前舉《保富述要》中的誤譯及疑誤之處，似爲這種隔膜的存在提供了證據。然而吴趼人的觀察固然細緻，但他的議論完全無視傅蘭雅等"譯書的"在引進、傳播西方先進科技知識方面的巨大功績，總體上並無道理可言。清末翻譯中的"對譯"方式延續了幾十年，是努力中的無奈。對於這樣一個大時代中的小缺陷，作爲個人，傅蘭雅不能也不必爲此承擔非議。

# 漢學人物

# 回到核心

## ——浦安迪先生訪談

劉 倩

受訪人：浦安迪（Andrew H. Plaks），1945年出生於美國紐約，1973年獲普林斯頓大學博士學位。現爲普林斯頓大學東亞系和比較文學系榮休教授，以色列希伯來大學東亞系教授。著名漢學家，主要研究領域爲中國古典文學、敘事學、中國傳統思想文化、中西文學文化比較等。出版著作主要有：*Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber*（Princeton University Press，1976）；*Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*（主編，Princeton University Press，1977）；*The Four Masterworks of the Ming Novel：Ssu ta ch'i-shu*（Princeton University Press，1987）；《明代小説四大奇書》（沈亨壽譯，中國和平出版社，1993；生活·讀書·新知三聯書店重印，2006）；《中國敘事學》（北京大學出版社，1994）；*Torat ha-gadol*（Jerusalem：Mosad Bialik，1997）；*Derech ha'emtsa ve-kiyuma*（Jerusalem：Mosad Bialik，2003）；*The Highest Order of Cultivation and on the Practice Of the Mean*（London：Penguin Classics，2003）；《紅樓夢批語偏全》（編釋，北京大學出版社，2003）；《浦安迪自選集》（劉倩等譯，生活·讀書·新知三聯書店，2011）等。

訪問人：劉倩，中國社會科學院文學研究所副研究員

訪談時間：2012年3月12日下午

訪談地點：北京大學國際漢學家研修基地

作者單位：中國社會科學院文學研究所

劉倩：浦安迪先生，您好，我受北京大學國際漢學家研修基地主辦的《國際漢學研究通訊》雜誌的委托，向您做一次訪談，謝謝您抽出時間接受訪問。首先，我想問您的是，您將在北京大學停留多長一段時間？計劃有哪些學術活動？

浦安迪：這次會在北京大學停留一個學期，大約四個月時間，從2月中旬到6月下旬。這期間，主要有兩項學術活動：一是在北京大學國際漢學家研修基地舉辦系列講座，預計有十三講，題爲"人心惟危：中國古典思想中涉及人心體用問題的文獻"，打算綜覽中國古代思想史與文學名著中的相關歷代文獻，探討"人心"問題。二是受邀在杜維明先生主持的北京大學高等人文研究院中，做一些中西文化（宗教、哲學等）的比較研究，計劃用兩次講座的時間，討論三個題目：有關"黄金定律"恕道思想的分歧闡釋；由希臘、猶太、印度諸古文化涉及創世問題的文獻回顧中國古書中的元始觀念；中外古代經典裏的評注學問成爲典籍本體的過程。

劉倩：這裏，您提到"中外古代經典裏的評注學問成爲典籍本體的過程"，感覺似乎您很早就開始關注這個問題了。我注意到，無論是《明代小說四大奇書》還是新近出版的《浦安迪自選集》，您在兩本書的序言中都談到自己對評注資料的重視。先是在《四大奇書》中，您談到自己"硬取"傳統小說評注家的讀法作爲"首要的解釋框架"；然後是《自選集》，其中您又提到因爲自己是猶太人，"多年琢磨古典文本，以傳統評注爲主要資料，却發現這類讀法恰恰合乎研讀中國古書的學問"。的確，中國古代經典，尤其是儒家經典，大都有一個强大的箋注傳統。幾部明清古典小說名著，也有很多文人爲之作注，如毛評《三國》、金聖嘆評《水滸》、脂硯齋評《紅樓》等。請問，關注傳統評注與身爲猶太人，這之間有没有什麽特殊的聯繫？

浦安迪：中國古代思想，尤其是儒教、道教，古代經典是最重要的，但是如果不重視一些大注家的文本，研究就不能深入，就算不上完整。研究《老子》，你不能不讀王弼；不讀郭象，就談不上研究《莊子》。這些評注文學本身，構成了文化的核心資料。五經四書，這些儒家經典是"主經"，但不能説評注文學是第二等的。研究哲學思想，不能只看哲學專著，朱熹有《大學或問》，王陽明有《大學問》，都是對經典的評注。評注不僅僅是參考書，也是他們搞哲學研究的主體。研究其他國家的文化也是如此。只注意《聖經》本身，是遠遠不够

的，還要注意覆蓋在它上面的一層一層的評注文學。古代猶太經典，比較重要的有《密釋納》（也譯作《密西拿》）、《塔木德》等。《密釋納》是除《聖經》之外最重要的猶太經典，内容幾乎包括猶太人日常生活和宗教生活的全部準則和倫理規範。它的第一册已經翻譯成中文，今年在濟南山東大學出版。譯者名叫張平，是以色列特拉維夫大學比較宗教、比較文化方面的博士，現在留校任教，他有一個志向，要把古代猶太文化的經典翻譯成中文。中國國内現有的《塔木德》翻譯，基本是從英語轉譯的，不够好。張平翻譯的《密釋納》，是直接從希伯來語翻譯的。此外，目前中國國内研究猶太文化比較深刻的，還有一位山東大學的傅有德教授，他們那裏有一個猶太教與跨宗教研究中心。下個月，也就是4月19日，美國芝加哥大學與中國人民大學合作，將在北京召開一個會議，議題就是中國文化與猶太文化之間的相互比較。

劉倩：從您的這些學術活動、研究計劃來看，您似乎已經從中國古代小説研究轉向了中國古代思想史的研究？新近出版的《浦安迪自選集》，其中所收文章，除中國古典文學研究之外，就是關於中國早期思想、早期經典文本（主要是儒家思想）的内容。就寫作時間而言，這些文章，似乎都是您最近的作品。這裏，我想問您的是，爲什麽會轉而研究中國古代思想史經典著作呢？這種轉向（如果可以稱爲"轉向"的話），與您的中國古典小説研究之間，有没有什麽特别的關聯？從《明代小説四大奇書》可以看出，您對儒家思想已經有過相當深的探究了，例如，您認爲，儒家"修身"過程的經典綱目，爲當時的小説文本探索自我準備了一個現成的思想模式。

浦安迪：説到"轉向"，呵呵，怎麽説呢？也許是因爲人老了，越老越想回到核心，回到那些包含有文化核心思想的古書之中。我做了很多年的明清戲曲小説研究，有兩個論點我不同意。一是明清小説，有人稱之爲古典小説、古代小説。但明清已經不是"古代"了——當然，這是我的看法。二是明清小説戲曲，很多人不正確地稱之爲白話文學、俗文學。《牡丹亭》、《紅樓夢》等大作，其實與所謂的民間文化没有多大的關係，而是一種文人文學。明清時代文人的思想抱負究竟是什麽東西？就是他們從小受到的教育，包括四書、老莊、佛經。這個佛經，也不是民間流傳的佛經，而是真正嚴肅的佛教經典。你看《紅樓夢》第二十一、二十二回，就寫寶玉續寫《莊子·胠篋》、讀《南華經》等。明清

小説戲曲的思想，主要還是文人的思想。其實，我做中國明清小説的研究，着眼點也是兩種古代文化的比較。

劉倩：聽説您還參與了華盛頓州立大學主持的中國古代思想史經典名著重譯項目，這項工作目前進展如何？您又承擔了哪部經典名著的翻譯工作呢？

浦安迪：中國古代思想史經典名著重譯，我是編者，没有承擔具體的翻譯工作。這個項目很龐大，也很重要。一些中國古代經典還没有英譯本，還有一些古代經典的英譯本太老、太舊，用起來很不方便，需要重新翻譯。做全套的中國古代思想經典重譯，很有意義。其他文化中，也有類似的大書（Great Book）。如The Loeb Classical Library（洛布古典叢書），幾乎涵蓋了全部古希臘文、拉丁文典籍，20世紀初由James Loeb籌劃出資，現在的出版方是哈佛大學出版社。The Loeb Classical Library是雙語對照本（希臘文/英文、拉丁文/英文）。我們想將中國古代思想經典做成同類的東西。也是中英對照，注釋也用兩種語言，一是學術性的注解，用中文；一種是普及性的注解，用英文，滿足普通讀者的需要。

劉倩：啊，想必是一項龐大的工程。所謂中國古代思想經典，包括了儒釋道三家嗎？

浦安迪：規模的確很大。我們的計劃，時間跨度是從先秦一直到唐代，佛教雖然已經在六朝時期傳入中國，但還是以儒教、道教的經典爲主，全套書預計會出四五十册。經費是一個問題，需要募捐。到現在爲止，已經完成的有《左傳》、《法言》、《説苑》、《史通》、《竹書紀年》等書，《韓非子》也快做好了。有意思的是，《竹書紀年》雖然已經完成，但譯者有點"怪癖"，不願意出版。爲什麽呢？因爲近年來考古時有新發現，不斷有新的出土文獻，所以這位譯者認爲：如果我發表了這本書，新資料又出來了，怎麽辦？呵呵，這個問題也不難解决，畢竟譯者也已經90多歲高齡了。最先出版的，大概會是《左傳》。過去的《左傳》英譯本，是理雅各（James Legge）翻譯的，年代很早了。目前重譯的這本《左傳》，非常非常好，由三位學者合作完成，包括了詳盡的注解、學術性很强的序言，還有附文（參考資料附編）。三位譯者之一的李惠儀，現在哈佛大學東亞系任教，她對《左傳》、《史記》的研究都比較深刻。關於這個重譯項

目,我們原本的想法是弄一個“五經新譯”,但困難很多,進展緩慢。

劉倩:您在北大開辦的這個“人心惟危”講座,從提綱上看,似乎涉及相當多的文獻。思想史方面的文獻,是從孔、孟、老、莊,一直到宋明理學,還包括清代王夫之、戴震等人。文學文獻方面,則有詩文、小説、戲曲。這麽多的内容,準備如何在有限的時間中完成呢?

浦安迪:這些講座,嚴格説來,並不是講座,主要是文本研讀。雖然有一些概念的輪廓,但主要還是文本。研讀文本,可以説是我最主要的授課方式。我喜歡教課,喜歡同學生一起讀每一句話。給外國大學生上課,一般我會選取一些概念,選取一些最普遍的説法,如“人心”,“創世”,“性本善性本惡”,“天人合一”,等等。然後找出很多文本,讓學生看讀文本。研究生的課程,則主要是選一位作家,或是一本書,讓學生仔細閲讀。最近在希伯來大學授課,就是指導學生讀王弼的《老子注》。以色列的學生大多熟悉《聖經》,所以“創世”的問題,也是這幾年涉及較多的一個論題。很多研究者,尤其是一些國外的漢學家,他們喜歡説中國古代没有創世觀念,這不對。的確,中國古代没有創世故事,但中國古書常常提到元初、太一、太始,有各種不同的説法,只是没有使用“創世”這個詞而已。《莊子》,就用過“造物主”一詞。帛書文獻中,有一篇題目就叫《太一生水》。蘇格拉底之前的古希臘有一位思想家,名叫泰勒斯(Thales),也有類似的觀點,他認爲萬物的本原是水。

劉倩:授課時,小説戲曲方面,您一般會選哪些作家作品?

浦安迪:對外國學生而言,小説戲曲的篇幅一般都很長,選文是不够的,不够深刻。嘗試過,但我不喜歡這種方式。我講過中國詩歌,比較好教,因爲文本很短,可以從頭講到尾。在希伯來大學,我也教授日本文學,因爲他們缺少這方面的師資。給學生講過11世紀的《源氏物語》,還有江户時代的作家井原西鶴(1642—1693),都是讓學生閲讀文本。

劉倩:聽説您精通很多門外語。日語是什麽時候學習的呢?

浦安迪:1960年代,我在日本呆過半年——也就是去臺灣學習中文的途中,在日本停留過。那個時候的臺灣,與日本文化的關係很深。由於一些特殊的原因,當時很多臺灣人講日文,比講自己的語言更覺舒服。

劉倩:您當年在臺灣哪所大學研修?哪些老師、哪些課程給您留下了深

刻印象?

浦安迪:1964、1965年,我在臺灣學習中文。先上語言學校,同時旁聽了很多臺灣大學的課程。臺灣大學是一所很好的大學,日據時期稱爲臺北帝國大學。在臺灣念書的時候,接觸了一些年紀比較大的先生。很多人是離鄉背井來到臺灣,對《紅樓夢》特别感懷,因爲他們曾經生活在類似於《紅樓夢》那樣四世同堂的環境之中。後來由於打仗,由於革命,他們失去了一切。其實,無論是大陸人,還是臺灣人,大家都有一個普遍的看法,認爲中國古代文學最偉大的成就就是《紅樓夢》,所以外國人想要瞭解中國、瞭解中國文化,一定要研究《紅樓夢》。

劉倩:呵呵,您在普林斯頓大學的博士論文,做的就是《紅樓夢》研究。近些年來,您還從事中國古典小説方面的研究嗎?研究重心在哪些方面?

浦安迪:相對而言,這方面的研究工作做得不太多了。不過,最近幾年,我在希伯來大學與一位同事合作,正在將《紅樓夢》翻譯成希伯來語,已經翻譯了大約十回的篇幅。這次翻譯,不是全譯本,全譯本會太長,出版不容易,計劃總共翻譯五十回的篇幅。省略掉的情節内容,會在翻譯中做一些概述。哪些部分省略不翻?完全是主觀選擇。例如,第四回不譯,賈雨村、薛蟠的故事,雖然很有意思,但可以省略;第六、七、八回,各譯一部分,第十回在翻譯中也只是簡介,然後跳到第十二回賈瑞的故事。翻譯進展很慢,恐怕還需要五、六年的時間。

劉倩:將《紅樓夢》翻譯成希伯來文,想必會遇到很多困難吧?《紅樓夢》中有很多詩詞,尤其是第五回,其中的詩詞曲與全書思想、結構息息相關,無法跳過不譯,翻譯中你們是如何處理這些詩歌的呢?《紅樓夢》在以色列的接受情況如何呢?

浦安迪:在以色列,受過教育的人,一般都知道《紅樓夢》。《紅樓夢》有各種語言的譯本,英譯本、法譯本、俄譯本,等等,但讀者還是會更喜歡用本國語翻譯的文本,這也算是一種文化上的驕傲、自豪吧。很多年了,已經有了好幾十種《紅樓夢》詞典,但還是有很多問題找不到答案,尤其是衣服、食品、建築等方面的内容。不能解决的問題,我就用中文google,《紅樓夢》愛好者會在網上討論各種問題。這是一個沙裏淘金的過程,幾十篇blog文章,也許有一個人

的言論會特別有用。當然,網絡不能解決問題,但能開個道,爲我們的思考引個方向。詩歌,詩歌最難翻譯,這是一個大困難。不過,將《紅樓夢》翻譯成希伯來語,也有一大便利之處。《紅樓夢》前五回中的詩詞,有佛教味、道教味,可以仿照希伯來語的宗教詩。《聖經》之後的希伯來語的古詩,都是押韵的,所以翻譯中詩歌押韵的問題比較容易處理。

劉倩:您研究中國古典小説最重要的兩部論著《〈紅樓夢〉中的原型與寓意》、《明代小説四大奇書》,都是在上個世紀70年代首發問世。現在回頭再看,您覺得有什麽遺憾之處嗎?您自己最看重自己的哪些論點?夏志清先生曾經在某篇文章中談到,西方漢學界對傳統評注的重視,既是因爲受到當時盛行的"新批評"理論影響,也是因爲一些研究者"處心積慮的要證明中國幾本小説不但設想周全,而且寓意和結構復雜",否則就不能説服自己承認其經典地位。當然,夏志清先生本來就對中國古典小説的總體成就評價不高,這又是另一個話題了。

浦安迪:學院中人,受到時代文學理論思想的影響,是必然的,但New Criticism對我的影響,不是特别重大的。我跟夏志清是很好的朋友,他提到的問題,我都承認。看法不同而已。明清小説中,我最喜歡《紅樓夢》、《金瓶梅》,這兩本書之間也有很重要的關聯。很多人没有看全文,就得出結論説,這兩本書一個俗、一個雅,其實,《金瓶梅》中也有很深刻的東西。

劉倩:對,這就涉及到您多次談到的"文人小説"(literati novels)這一概念。這在國内治明清小説學者中已經産生了很重要的影響。您認爲,文人小説,最重要的特質是什麽?

浦安迪:它們的語言很豐富,有很多不同的層次,既有民間的、白話的,也有最高深的文人的雅語。文人非常喜歡采用隱語的方式來表達。思想方面也很複雜。很多人認爲《三國》、《水滸》就是講故事,我不同意,"四大奇書"每一部都有很深沉的寓意。

劉倩:我注意到,在您的《明代小説四大奇書》中,"反諷"是一個出現頻率很高的概念。反諷,既是一種修辭手段,也是一種整體的美學特徵。研究四大奇書,可以有不同的角度,您爲什麽會選擇從反諷這個概念進入研究?

浦安迪:我在普林斯頓念大學,學的是比較文學,在小説理論中,"反語

法"是一個非常核心的觀念。《自選集》中有一篇題爲《明清文學與繪畫的反諷美學》的文章,是你翻譯的吧?那你應該很清楚我的想法了。明代,還有明末清初,那些大文人,普遍都是這樣的一種態度。我講的"反諷",主要是人生觀層面的。反諷,是一種人生觀。一個層面,之下還有更深沉的東西。畫家也好,小説家也好,他給讀者看一個作品,説,我寫這個故事,我畫這個畫,我的本意不在畫的外形,不在我寫的故事,而是有别的意思在。他們的想法不簡單。在很多情况下,最複雜的層面,往往是主觀和客觀的關係,最重要的是藝術家的主觀角度。讀一個作品,重要的不是表現在外部表層的那些東西,而是要瞭解到作家的思想。這個反諷,類似於普通話語中的"挖苦",一句話的表面之下,還有更深層次的東西。反諷其實是一種交通,一種信息。我生長在紐約,而紐約的地方文化,一個特點就是人們説話時特别喜歡正話反説,喜歡用挖苦的語調。

劉倩:在您的這本《自選集》中,"自我"也是一個非常重要的概念。很多文章談的都是"自我及其邊界"的問題,特别是《金瓶梅與紅樓夢中的亂倫問題》、《中國古典小説中的"自我封閉"與"自我沉溺"》等文。《金瓶梅》、《紅樓夢》中的亂倫問題!坦白説,確實讓人震駭,前所未聞。但是,從文學象徵的角度看,確實又言之成理。如果徹底從外部世界退縮回内心世界,對自我的探索自然也就成了您説的"亂倫式的"了。所以,在這個意義上,您説"亂倫是一種經由自我複製而尋求自我實現的内轉方式"。您認爲處理如何定義自我這一問題,是小説的核心本質。這裏,我想問的是:一,您在中國古書中讀到的"自我",與西方的"自我"概念有什麽不同?西方有没有與儒家"修身"概念中的悖論相類似的思想?二,如果説小説的核心本質在於處理如何定義自我這一難題,蘇格拉底也有"認識你自己"這樣的名言,同樣是探討自我問題,小説這一文類(genre)又有什麽特别的優勢呢?

浦安迪:現代文學,無論中國、國外,受現代心理學的影響,都非常重視自我這個概念。難道不是嗎?這不是一個新概念,過去用的是不同的詞彙,如"物我"。中國古書,特别是宋元明清以來,"大我"、"小我"的説法很常見。"我"字,是一個很重要的概念上的框架。古代儒教思想,有各種不同的概念,都可以歸納爲一個最核心的東西,即自我修養。"自我修養"這個詞,恐怕是從

英語翻譯回來的,中國古代説的是“修身”二字。身,不是身體,就是“我”;心,也是“我”。自我,則用“自性”這個詞來代替。中國古代思想非常注意這個概念,雖然説法不同,但意思老早就有了。在歐洲文化中,中世紀之後到文藝復興以來,特别注意物/我,主觀/客觀,精神/物體,有很多分析。歐洲小説發展到最高潮的時候,正是歐洲思想剛好也特别注意“我”這個觀念的時候。到了20世紀,就“自我”發明了很多不同的詞彙。拉丁語用ego,英語用self,根據不同的語境來使用。中國古代也是一樣的,只是説法不同而已。中國文化與歐洲文化中的“自我”概念,都有很多層次,這是一個很複雜的問題。還有,在印度文化中,印度的主要思想,大多與self有關,到處可見對大我、小我的區分。舉個例子,印度最重要、最偉大的思想家桑卡拉(Sankara,700—750),曾經評注印度古代經典《奥義書》(Upanisad)。桑卡拉在他的評注中,就彼此的“此”字,寫了很長篇幅的評注。《莊子·齊物論》中有“非彼無我,非我無所取”“物無非彼,物無非是”之類的話語,與此類似,談的就是我物、内外等問題。印度教的最高存在,不是上帝,而是atman,意思就是“自我”、“全部存在的我”,包括了真我、假我。漢譯佛經,則翻譯成我相、物相、法相等等。中國有一位名叫陸揚的教授,北京大學東方語言學系本科畢業後,在維也納學習梵文,後到普林斯頓攻讀博士學位,現在又回到北大歷史系任教。在唐代佛教與印度經典比較方面,陸揚教授的看法比較深刻。

劉倩:在《自選集》這幾篇討論中國古代小説中的“自我”的文章中,您還提到了關於“自我的悖論”問題,也就是説,追求自我完成、自我實現,或許會走到反面,陷入一種自我封閉、自我沉溺的破壞性狀態。您在北大漢學基地開辦的“人心惟危”講座,談的也是“人心”的悖論,“人心”既可以是盡性得道的主體,也可能是一種破壞性的元素,是成人成己過程的障礙。您剛才講到,在中國古書中,自我一詞有時可以用“自性”來替代。説到“自性”,就關係到性本善、性本惡的問題。西方基督教文化中也有所謂“原罪”。您是怎麼理解性本善、性本惡這個問題的呢?

浦安迪:表面上看,中國古代思想中有性本善、性本惡兩派意見,人們常常説孟子主張性本善,荀子主張性本惡,這不對。在《荀子》中,雖然有篇文本就題爲《性本惡》,但它的意思要複雜得多。而孟子,實際上也並没有明確主

張性本善。孟子説“人皆有不忍人之心”(《孟子·公孫丑上》),“心”與“性”雖然有一定關係,但“心”不等於“性”。孟子説“乃若其情,則可以爲善矣”(《孟子·告子上》),這就把“性本善”的看法縮小到一個很有限的範圍。孟子不講性本善,他只是説人可以爲善。所謂“若其情”,是看現實的情況;“爲善”,爲,是行爲的爲。佛教思想中没有這樣的矛盾,但它一方面認爲人世是苦海、孽海,另一方面又有很多關於慈悲救世、“菩薩發心”,這也是一種悖論。《聖經》提到的原罪,也不能簡單化。第一天,亞當就偷吃了禁果,被逐出伊甸園,但他從被創造出來到被趕走,中間還是經歷了一段時間。犯了罪,不等於本性有罪。基督教,特别是天主教,傾向於認爲人性惡,但這也是相對而言。最主要的問題,不是性本善性本惡的問題,而是人能不能改正的問題。只要存在改正的可能性,就等於説人的本性是可以爲善的。説人性本惡,没辦法,没希望,無論哪種文化,都不能接受這種想法。王陽明雖然有“無善無惡心之體”這樣的説法,但他的實際意思要複雜得多。王學又稱“心學”,似乎只講“心”,心學、理學之間的争辯也很厲害,但王陽明的“心外無理”與程朱的“心即理”,似乎差不了多少呀!引用一句口號很容易,但結論不能簡單化,要注意到其中矛盾性、悖論性的一面。我在關於“人心”的講座中,會涉及這些問題。

劉倩:《自選集》所收文章,有一篇很特别,題目是《中國猶太人的儒化:開封石碑碑文釋解》。2006年夏天,第三届中國古代小説國際研討會在哈爾濱師範大學舉辦,會議期間,您曾留心收集哈爾濱猶太人資料,給我留下了很深刻的印象。對中國猶太人的研究,您有没有什麽系統的研究計劃或項目?此外,我一直斷斷續續在閲讀一些關於大屠殺(The Holocaust)的書籍,如果可以的話,最後我想問您一些問題,曾經有一位大屠殺幸存者説過:“大屠殺無法理解,不可言説;真正能够言説大屠殺的只有那些死難者,可是他們不會説話。”前不久中國上映了一部電影《金陵十三釵》,取材於南京大屠殺(massacre),一些批評就認爲:大屠殺的題材根本就不應該碰。您覺得今天我們應該如何言説大屠殺?

浦安迪:中國社會科學院外國文學研究所的鍾志清女士,你是認識的。她的博士論文,做的就是大屠殺以後的猶太文學與文革以後中國文學的比較,不是比較史實,而是討論歷史經驗對文學的影響。我的父母都生長在美

國。但是,我愛人的父母是經歷過那個時期的。她在羅馬尼亞長大,父親被德軍擄走做奴隸,母親關進了集中營。我岳母對於集中營中的那段經歷,並無任何避諱,但是,她從來没有説過憎恨德國人的話,一個字也没有。説到這裏,我想起普林斯頓大學牟復禮先生曾經對我説過一句話。牟復禮先生,是我大學時期的導師,他是南京大學(當時稱爲金陵大學)歷史系第一個外國畢業生。二戰期間,他在美國空軍服役,隨美軍進入中國,1945年戰爭結束後,他是國民黨與延安之間的聯絡員,中國大陸,他是一步一步走過的。關於那場戰爭,他對我説,日本人戰敗後,他經過了很多很多的小村落,一個非常深刻的印象,就是中國的平民不恨日本人。現在的中國,有很多别的不同的聲音。但在那時,中國人受到那麽深的虐害,爲什麽不恨呢? 讓人思考。也許是文化使然。當然,這種説法,也有正、反兩面。

劉倩:好,浦安迪先生,謝謝您抽出時間接受我的訪問!

# 域外知音：浦安迪的中國古典小説研究

李鵬飛

大致而言，國外漢學界對中國古代小説的研究主要興起於二十世紀的中後期，且延續至今，著名的中國小説研究者如韓南、浦安迪、杜德橋、倪豪士、李福清、松枝茂夫、伊藤漱平、前野直彬等人，都主要活躍於這一時期。其中浦安迪的研究以其强烈的理論性、見解的獨到以及視野的廣闊而備受中國學界的關注。他的數部重要著作（《明代小説四大奇書》《中國敘事學》《紅樓夢批語偏全》），包括一些代表性論文（《浦安迪自選集》）[①]，如今都已陸續在中國國内翻譯出版，從而可以讓中國小説研究界較爲全面地瞭解他的研究業績與研究方法。本文即擬談一談筆者對浦安迪著作的粗淺體會，只能是管窺蠡測，而且由于種種原因，難免會有誤讀，只能預先請浦安迪諒解了。

## 一

浦安迪研究中國古代小説的重心在於明代小説"四大奇書"，他的主要看法都包含於聯繫緊密的兩大核心概念："文人小説"與"奇書文體"。關於"四大奇書"中的《三國演義》《水滸傳》《西遊記》的成書過程及其文學性質，自民

作者單位：北京大學中國語言文學系

① 《明代小説四大奇書》，沈亨壽譯，北京：三聯書店，2006（此前曾有中國和平出版社1993年出版的同一譯本；其英文版則由普林斯頓大學出版社出版於1987年）；《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1996；《紅樓夢批語偏全》，北京：北京大學出版社，2003；《浦安迪自選集》，劉倩等譯，北京：三聯書店，2011。本文所論，皆依以上各版本，不再另外注明。

國迄今,學界已經形成一個基本共識:即認爲它們是在前代的有關通俗文藝素材長期累積的基礎上由文人編撰寫定而成,屬於通俗小説的範疇。對於《金瓶梅》的成書則有兩種不同看法:大部分學者認爲此書是成於個人創作,但也有少數學者主張這部書的成書過程也跟其他三部小説相同。但對於此書也應同屬於通俗小説之列這一點,則向來並無異詞。浦安迪提出"文人小説"的概念,並不是要推翻關於這幾部小説成書過程的已有結論[①],而是要反對把"四大奇書"視爲"通俗小説"的這種一貫的看法。爲了進一步論證這四大小説的文人文化性質,並説明它們是如何反映十六世紀明代文人的批評立場、美學思想與哲學思潮,浦安迪從西方文學理論與中國傳統小説評點學中汲取理論資源,建立起一個十分縝密的有關"奇書文體"的理論模型,從結構圖式、形象密度、敘述節奏、韵文穿插、反諷修改、隱喻、寓意等多個角度來對"四大奇書"的藝術特徵加以全面細緻的分析。這樣一個理論模型的嚴整與完美確實令人贊嘆,也讓人耳目一新,其被具體運用於文本分析時也有很多地方相當精彩。但這一理論模型的缺陷也是比較明顯的,那就是它實在過於嚴整而且完美了,以至在運用這一模型進行分析時,浦安迪有時也不免要遷就自己所建立的完美體系而將某些小説作品削足適履,以求能適應這一模型。

在筆者看來,對小説結構圖式的揭示應該説是浦安迪上述理論模型中最重要、最有意義的部分。對於中國古代小説的結構分析,浦安迪抱着與他的前輩學者迥然不同的謹慎態度。這主要體現在他没有輕率地直接運用西方小説的結構觀念與結構模式來衡量、分析與評價中國小説的獨特結構。在《中國敘事學》一書的第三章,他首先明確指出,以前西方漢學家指責中國明清章回小説缺乏外形上的整體感、缺乏首尾貫穿的結構意識、是一種"綴段性"的結構,這樣的看法完全來自於由西方傳統敘事觀念所造成的"因果律"與"時間化"的判斷標準。但是,即使對於歐洲十八九世紀的長篇小説而言,這一標準也並不總是完全適用的。而從根本上來説,所有的敘事文在一定的程度上都可以説帶有一定的"綴段性",而反過來,所有的敘事片段也總是具

① 關於《金瓶梅》的成書,浦安迪贊同大多數學者所主張的"個人創作説",並提出了有説服力的理由。

有一定的内在統一性。浦安迪認爲，中國明清的長篇小説雖然有時也會包含某種時間性的叙事架構，但從總體上而言，似乎並不經意於去創造一種時間性的藝術統一感，這正是中國古典小説結構得到"綴段性"這一譏評的原因。在這裏，浦安迪表現出了他與衆不同的開闊而融通的眼界，他既不認同傳統的偏見，但也客觀地指明中國古典長篇小説在結構上的獨特之點。那麽他接下來的任務便是要闡明這獨特性究竟是什麽。他注意到，明清的小説評點家也頻繁地運用"結構"這樣的概念，但這一概念跟西方的"結構"概念是不是一回事？中國古典小説究竟具備什麽樣的"結構"呢？在《明代小説四大奇書》與《中國敘事學》中，浦安迪花費了很大的精力來闡述明代"四大奇書"的共同"結構圖式"，這一圖式包含着十分豐富的内涵。這裏只能提一下其主要觀點：他指出，一百回的篇幅是明代"奇書文體"的定型長度，百回内部又被有節奏地劃分成十個十回的單元；而在每個十回的單元内部，那些最重要、最有預示性的故事情節又總是被安排在第九或第十回來進行敘述（此即他所謂的"第九、十回重點説"）；而每個十回的單元内部又還另有一個所謂"三、四回次結構法"，即在小説回目的逢三、逢五、逢七、逢九位置處開始，會出現三到四回的獨立情節段落（這一説法可能有些勉强）；而從全書來看，全部回目又會形成"二十回——六十回——二十回"的整體對稱布局，前面的二十回相當于一個序曲，中間的六十回是小説的核心部分，最後二十回則是一個緩慢完成的結尾，全書的高潮位置則安排在大約三分之二或四分之三篇幅處，這是全書的整體結構模型，又被稱爲"聚散"結構圖式。在以上這種"十進位布局法"之外，"奇書文體"又同時運用以時空爲框架的布局法，即以季節的循環往復與特定的地理空間跟小説情節相結合的方式來形成結構。浦安迪認爲，以上所論述的這些"結構"概念跟西方小説的"結構"概念是基本對應的。

從他所描述的"奇書文體"的這些結構圖式來看，竊以爲最有啓發性、普遍性而且又最能促進人們對中國古代長篇小説藝術特性理解的乃是"聚散"結構法式。我們可以看到，除了"四大奇書"的《水滸傳》《金瓶梅》《三國演義》都屬於典型的"聚散"結構法式之外，清代的《儒林外史》《紅樓夢》《花月痕》《蕩寇志》等作品的整體結構也可以歸入這一類型，這就幾乎囊括了明清最重要的幾部小説。因此我們可以説，這一結構模式反映了古代長篇小説藝術構

思中蘊含着深厚的歷史文化心理因素,那就是要在小説中表現人生與生活中無法避免的由聚到散、由盛到衰的普遍變化趨勢。這一文化心理動因及其所導致的結構原則應該可以成爲人們考察古代長篇小説結構的一條重要規律,我們由此可以領會到金聖嘆腰斬《水滸傳》,雖然有其特定的時代原因,但砍去大聚義之後的數十回(也就是砍去了"散"的那一部分),便從根本上破壞了小説原有的整體"聚散"結構,也破壞了這一結構所蘊含的深沉的情感意義與美學意義。中國學界歷來多對金聖嘆腰斬《水滸》之舉持比較正面的評價態度,認爲他保留了該小説藝術上最成功的部分,而刪去了藝術上比較失敗的部分,這一看法其實是極其不妥當的,至少完全没有領會到長篇小説特定結構的文學與美學意義。依照"聚散"結構原則而言,《水滸傳》最完整、最合理、藝術性最高的版本無疑就是百回本,而絶不是金聖嘆刪改的七十回本。而根據"聚散"結構模型與百回定型結構圖式,我們似乎也可以接受浦安迪所提出的《紅樓夢》的總回數應爲一百回的推斷,即使不考慮小説前面八十回的那些伏筆暗示,也大致能知道後面的二十回必然是要講述衆人的逐漸離散與賈府的最終敗落。

"奇書文體"的結構圖式中除了能與西方小説結構形態相對應的層面以外,還有一些無法對應的層面,那就是浦安迪從中國古代小説評點學所反復運用的"結構"一詞中所體會出的另外一番含義:那就是他所謂的"針綫"或"紋理",處理的是敘事段落間的細結構,而無涉於事關全域的敘事大構造。這種"紋理",若以最爲典型的《金瓶梅》爲例,大致可以包括三方面的内容:一曰回目内在的結構設計(比如同一回中内容上的對比與反襯);二曰象徵性的細節運用(比如反復描寫烟火、雪霰、嗑瓜子、蕩秋千等具有象徵意味的情景);三曰形象迭用手法。其中"形象迭用"手法最爲重要,是被浦安迪作爲一種具備廣泛普遍性的章法理論來加以反復運用的。對其基本含義,浦安迪在《明代小説四大奇書》裏有過非常明確的表述[①]:即在不同層次和長度的文本單元之内,讓錯綜複雜的敘事因素前後照應,從而建立起一個豐富縝密的敘事結構。這些"敘事因素",或者説"形象",包括特定的主題、篇幅較長的情節

① 參見《明代小説四大奇書》,77頁。

行動以及一個個人物性格的塑造。這些"形象"前後反復再現、反復照應的章法就是"形象迭用",由"形象迭用"而形成豐富多彩的細針密綫就被稱爲"形象密度"。從浦安迪對這一理論的具體運用可以看出,明代長篇小説中反復表現某些物象(如《水滸傳》《金瓶梅》中著名的"哨棒""簾子""鞋")、場景(吃喝、彈唱、偷情、争吵)、情節(戰争、用計、擒妖捉怪)以及相似人物(魯達、武松與李逵,潘金蓮、閻婆惜與潘巧雲,襲人與寶釵,晴雯與黛玉,寶釵、黛玉與秦可卿)的寫作章法就是"形象迭用",通過"形象迭用"就構成細針密綫的敘事"紋理"。應該説,"形象迭用"這一結構法則的精髓就在于相近敘事因素的反復重現,這種敘事現象在西方敘事學史上早就以"重複敘事"的名義被提出來了(參見熱拉爾·熱奈特的《敘事話語》),不過,浦安迪還是結合了明清評點學(尤其是金聖嘆對《水滸傳》的評點)的已有成果對這一理論進行了改造,尤其是將"敘事"之"事"改换成"形象",並進而極大地擴充了"形象"這一概念的内涵,從而也擴大了"形象迭用"這一理論的概括力。這一理論的提出,對於我們更加細緻、全面地考察明清長篇小説的敘事藝術、並提出相關理論具有重要的啓示意義。不過,需要指出的是,浦安迪在運用這一理論進行小説文本分析的時候,似乎過分地强調"形象迭用"乃是一種純粹的藝術技巧(至少給人這種印象),而没有指明這樣的寫作章法在很多時候其實是自然而然形成的,是首先作爲一種接近寫實的手段而出現的,是小説嚴格地去表現生活的真實狀態所導致的必然結果。在討論"重複敘事"時,西方敘事學曾將其區分出至少兩種不同情形:即多次敘述發生過一次的某件事情與多次敘述發生過多次的同類事情。在筆者看來,明代"四大奇書"中的"形象迭用"手法絶大部分應屬於後一種類型,而這後一種類型就是具有較强寫實性的,而並非純粹的藝術技巧。另外,就是在"形象"概念的内涵被擴充之後,也顯得過於龐大,似乎無所不包,但實際上,物象的迭用、場景的複現、情節的類同與人物塑造的相似,恐怕還是應該分屬於不同的敘事層次,其敘事目的與敘事效果也不太一樣,將它們同歸於"形象迭用"這一理論之内,也有些雲泥不分、玉石混淆的嫌疑,並從而會削弱該理論的有效性。

在對"奇書文體"的"結構"與"紋理"進行細緻分析之後,浦安迪提出了對於中國古典小説基本結構模型的看法,認爲它"不外乎是中國傳統思想中的

陰陽五行的基本模型的一個變相”,也就是説,這類“綿延交替”與“反復循環”的小説結構模型背後所潛藏着的正是傳統的陰陽五行觀念,或者按照浦安迪提出的更明確的術語而稱之爲“二元補襯”與“多項周旋”(即萬物在兩極之間不停地交替循環)的觀念。這一觀念所造成的小説結構是以呈現某種複向重迭的動静交替爲原則,也因此消滅了直綫發展、統一連貫的印象,從而在這一層面上與西方小説走上了不同的道路。如果説中國的敘事文學也有其連貫性,那麽它乃是來自於“結構”與“紋理”並重的模式。跟中國古代哲學一樣,中國敘事文學是用“綿延交替”與“反復循環”的概念來觀察宇宙的存在,來界定所敘之“事”的含義,並表現人類經驗的細緻關係的。至此,浦安迪不僅具體深入地説明了中國與西方古典長篇小説結構模型的差異(當然也有其共同點),也解釋了造成這些差異的觀念基礎——將中西敘事文學的藝術差别追溯到兩種文化的根底處,看來是浦安迪的重要研究視角。在《中國敘事學》中進行中西敘事文學的比較時,他曾借助諾斯洛普·弗萊的原型理論,從對中西神話不同形態的比較入手,指出雙方神話所具備的重“敘述性、時間性”與重“非敘述性、空間性”的重大差異對各自敘事文學特徵的塑造,這一結論雖然不無可商之處,但還是很有道理、也很有啓發性的。其次,他又從易理中陰陽互補的“二元”思維模式原型入手,指出從這一原型衍生出來的彌漫古代詩文的“對偶美學”對戲曲與小説的深刻影響。這兩點結論,尤其是後者,實際上從另一角度呼應了他從“結構”與“紋理”角度進行研究所獲得的結論,也就是説,中國古代小説在結構上確實很注重空間感與對稱感,其根源則可以追溯到遠古神話與古代哲學。

## 二

與“奇書文體”聯繫緊密的“文人小説”概念是浦安迪提出的另一重要理論。上文已經提到,這一概念是爲直接反對“通俗小説”的概念而提出來的。但實際上,如果我們全面地審查這兩個概念,將會發現二者之間並没有那麽强烈的對立性。過去主張以“四大奇書”爲代表的明清長篇小説是“通俗小説”的學者其實也完全承認這些作品是經過文人整理潤色而成書的,只不過因爲這些作品采用白話語體,表現普通日常生活,也在很大程度上表現了文

人階層以外的一般民衆的思想與情感,跟正統的詩文大爲異趣,因此認爲它們是"通俗小説",這一看法顯然符合相當一部分小説的真實情況。而浦安迪針鋒相對地提出的"文人小説"這一概念則指出了這些小説的另外一部分真實狀况:那就是以"四大奇書"爲代表的世代累積型作品或者文人獨立創作的作品畢竟是經過古代文人之手創造出來的,跟它們所自出的民間通俗文藝已經表現出了巨大的差異,這體現在其創作動機、藝術淵源、藝術技巧、主題、寓意等很多方面都具有强烈的文人化色彩,表現了文人的思想觀念與批評意識。從這一角度而言,這些小説又跟當時的文人詩文、文人畫同屬明代文人文化的産物,説它們是"文人小説"也未嘗不可。由此看來,我們與其把"通俗小説"與"文人小説"視爲對立的概念,還不如認爲它們是互補的,在融合雙方的合理内涵之後,我們將獲得對於明清長篇小説藝術性質的更全面、更準確的理解。浦安迪爲了論證他所提出的"文人小説"的理論,從小説藝術淵源、敘事藝術、作品寓意等很多方面進行了闡述,上文已經討論過的"奇書文體"的結構圖式問題也是他在這方面所作的努力,在這裏我們將再來討論其他的一些問題。

以往視"四大奇書"爲"通俗小説"的學者們一直都没有很好地解决一個問題,那就是:元、明時代以"四大奇書"爲代表的長篇小説到底是爲何産生的?爲什麽會有人去創作這樣一類作品?這一問題顯然不能簡單地以書賈牟利的動機來加以解釋,因爲最初幾部小説(《三國演義》《水滸傳》《西遊記》)的出現都跟書坊射利之舉無關,《金瓶梅》的出現顯然也不是出於這樣的目的。後來清代最重要的《儒林外史》《紅樓夢》等長篇作品也同樣不是因爲牟利的動機而創作的。那麽,我們就很有必要追問一句:究竟是什麽原因推動、促使了這些作品的出現?尤其是像《金瓶梅》那樣的長篇巨制,長達一百萬字,而其内容又極其繁瑣細碎,是什麽樣的强烈動機激發起那位不知名作者的巨大熱情與毅力來創作這樣一部作品?這一問題在"通俗小説"的理論視野内是很容易被忽略過去的,也是不太容易得到正確回答的。浦安迪所提出的"文人小説"的理論框架在很大程度上爲解决上述問題提供了有益的思路,而且他也給出了很有價值的回答。關於明代長篇小説如何會出現,首先當然是一個發生學上的問題,對於這一問題的回答,浦安迪借鑒了伊恩·P·瓦特在

其名著《小說的興起》中的理論模式,並跟西方長篇小說的興起加以對照,從明代社會經濟、政治、哲學、文學、科舉、日常生活等諸多背景層面進行了全面討論[①],對他的具體觀點我們不必在此重複了。其次,對於明代長篇小說的最終寫定者或作者身份的認定,浦安迪則提出了跟以往的看法(認爲是沉淪士子、下層文人或書會才人)完全不同的意見,他反復指出:這些小說是"書香文化界的出產品",是晚明士大夫文化的一個不可或缺的組成部分,遠遠高出於它們脱胎而來的那些通俗資料之上,它們的最完備修訂本的作者與讀者正是創作了明代"文人畫"與"文人劇"精品的同一批人,它們也只有被看作是反映了晚明那些資深練達的文人學士的文化價值與思想抱負,才會獲得最富有意義的闡釋[②]。既然這些小說的作者是這樣一些文人,那麼我們就仍然可以從這一階層的一些共同特性以及他們創作詩文的一些通常的寫作動機出發,去推斷他們編訂、創作長篇小說的心理緣由。浦安迪在闡述"奇書文體"與明代政治氣候的密切聯繫時指出,中國古代的文人文學原本就有批評政治的傳統,晚明激烈的政治鬥争使當時的知識分子也不能置身事外,萬曆時期雒于仁譴責皇帝的著名的"四貪折"與東林黨人的興起都充分表明了文學與政治之間深刻而微妙的内在聯繫。而在論述"奇書文體"、傳奇劇與文人之間的"姻緣"時他又指出:"奇書文體"與傳奇劇都經常涉及歷史與政治,對政治問題尤爲敏感,也會探討嚴肅的哲學問題[③],而這些哲學問題歸根結底還是會跟政治問題聯繫在一起。但"奇書文體"對明代政治問題的指涉與批評也延續了中國文學"諷諫"的傳統,從而産生出浦安迪極爲重視並反復闡説的"奇書文體"的反諷修辭。在他看來,正是這種對民間通俗文藝素材的反諷性修改,才使"四大奇書"成爲與"通俗小説"具備本質差别的"文人小説",也正是這些無所不在的反諷修辭,使"奇書文體"成爲明代文人批評精神與自我意識的最佳載體。其實也正是在這些討論裏,我們更加强烈地感悟到:促使明代文人動手編撰或創作小説的動力主要就在于政治批評的激情。像施耐庵、羅貫中

---

① 參見《明代小説四大奇書》的第一章"文人小説的歷史背景",以及論文《前現代的中國小説》,收入《浦安迪自選集》。

② 參見《明代小説四大奇書》的"作者弁言"、"序"、第一章的第15頁,以及《中國敘事學》,198頁。

③ 參見《中國敘事學》,191、195頁。

等人爲什麽會起意要去編撰一部長篇小説《水滸傳》？又爲什麽要花那麽多的篇幅去給爲國屢建奇功的梁山英雄們安排那樣一個無比悲慘的結局？而《金瓶梅》那樣一部充滿瑣碎枯燥細節的小説又爲什麽會有人充滿熱情地去將其寫出來(一般讀者即使讀起來都會覺得很費力、很勉强)？又爲什麽要在小説篇首冠以警戒酒、色、財、氣的“四貪詞”？又爲什麽要把一個荒淫家庭的敗亡跟整個國家的崩潰隱隱聯繫在一起？仔細想來,這一切藝術表像的背後自然應該隱藏着文人作家對歷史、政治與現實關係的深沉思考與强烈的政治批判意向,是蘊含着一股强大的情感力量與批判精神的。當然,正跟《金瓶梅》等小説的序言所提到的,小説也表現了對世道人心的針砭與擔憂,但正如浦安迪所指明的,世道人心其實也是跟國家政治密切聯繫在一起的,《金瓶梅》不就是要講述一個“身之不修”與“心之不正”的故事,以影射那家國衰亡的根本原因嗎？中國古代文人曾經熱衷於在詩文裏表達的政治批判精神與社會責任感也在明清時代的長篇小説中得以延續。即使是在那些偏重於自我抒發的自况性色彩很重的小説(如《儒林外史》《紅樓夢》《野叟曝言》《花月痕》)裏,這種政治批判與社會責任的内涵也從未缺乏過。明清時代的小説序跋寫作者與評點家,前輩的學者如魯迅、魏子雲、芮效衛等人,其實也都或隱或顯地有過這些方面的認識與判斷,只不過没有引起後輩學者的太多注意,並從而像浦安迪這樣提出“文人小説”的重大論斷。如果只是將“四大奇書”歸結爲“通俗小説”“英雄傳奇”或者“人情小説”之類名目,確實會限制我們對這些小説創作動機與主題思想的深入理解。

在“文人小説”理論的框架之内,浦安迪對“四大奇書”(還有《紅樓夢》)的反諷修辭與深層“寓意”進行了全面分析,所能給予我們的啓示也是比較多的。但也正是在這兩個方面,他的批評手段與所獲得的結論大概會遭到更多的質疑。“反諷”(irony)這一理論術語與批評角度主要來自西方文論,浦安迪自稱他是在最廣泛的意思上來使用這一術語的,意指各種可能存在的口是心非現象以及形形色色的文學引喻、典故、對話語句、甚至描述情景等文字表裏之間的每一點脱節和差異。或者按照他的另一説法,“反諷”是指作者用來指明作品本義的表裏虚實兩方面嚴重歧異的一整套結構和修辭手段,它常常以大相徑庭的形式出現:一方面有登場人物的幻想與期待,另一方面則是後來

現實的意想不到的局面[1]。在西方文論史上，"反諷"一詞的含義及其具體表現都極爲複雜，但其基本内涵應該無外乎是：表示"字面意義與實指意義不符或相反"，或者説表現"事實與表像的對照"。具體到小説敘事，如果敘述者與"作者的聲音"不一致、讀者的理解跟敘述者不一致、或讀者跟人物不一致，都可能構成反諷[2]。由此可見，確認反諷修辭的一個關鍵前提是要能確認反諷者的"本意"或"實指義"，或者要能確定反諷者在其展示的表像背後所要表明的"實質"究竟是什麼。這就使從反諷角度對文學作品的研究必然會帶上很强的主觀性甚至不確定性色彩。在一個人認定存在反諷修辭的地方，另一個人很可能就並不認爲存在反諷。浦安迪對"四大奇書"反諷修辭的指認與分析也同樣面臨着這樣的困境。正因爲他是在最廣泛的意思上來使用"反諷"這一術語，而且把反諷修辭視爲"奇書文體"根本有别於民間通俗文藝的重要特徵，因此他難免會在對"四大奇書"進行具體分析時將其反諷修辭的運用擴大化。根據我們一般的閲讀感受，《金瓶梅》《西遊記》《西遊補》《醒世姻緣傳》《儒林外史》這些小説的諷刺色彩比較明顯，比較適合用反諷的理論來進行研究，因此浦安迪對《西遊記》《金瓶梅》反諷修辭的分析也是最容易被人接受的。但《三國演義》《水滸傳》是不是也大量地運用了反諷修辭？這一問題大概會令很多中國小説的研究者都感到猶疑不決，甚至得出否定的結論。在《明代小説四大奇書》中，浦安迪表現出極大關注的乃是這些小説對民間通俗文藝中的歷史人物與英雄好漢形象的反諷性改寫，他通過細緻的分析指出，在對劉備、宋江、吴用等領袖人物的塑造中，小説表現了他們性格與言行方面表裏不一、口是心非的矛盾狀態，而對諸葛亮、關羽、張飛、武松、李逵這些著名智士或英雄好漢的塑造則表現了他們强大光輝形象背後所具有的軟弱、急躁、凶殘、自負等人性弱點，他們不再是一覽無餘的單純的正面人物或反面人物，而是複雜的問題人物，從而跟民間通俗文藝對這些人物的塑造拉開了距離，表現了一種反諷的修正。浦安迪指出小説人物塑造上的這些特點，或許有助于我們更準確地評價古代小説在這方面的成就，但這些表現特徵是否就

① 參見《明代小説四大奇書》，101、102、393頁。

② 參見王先霈、王又平主編，《文學理論批評術語匯釋》，"反諷"詞條，北京：高等教育出版社，2006，291—293頁。

是反諷?《水滸傳》在表現武松打虎與醉打蔣門神的天人般神勇之後,再表現他血濺鴛鴦樓殺了很多無辜,也表現了他在别的場合的短暫的軟弱無力,這樣是否就算是反諷? 在表現李逵的魯莽戇直、心直口快、天真爛漫之後,再寫他濫殺無辜的殘暴凶惡,是否也是反諷? 在表現宋江的仗義疏財、急人所難、勵行忠義的時候是否實則是要表現他的虚僞、自私、機詐與權謀? 表現朱仝、李應、盧俊義、徐寧、秦明等人被宋江和吴用設圈套賺上梁山,是不是對通俗文藝素材中的梁山好漢形象進行的反諷性改寫,或是對"逼上梁山"模式的一個諷刺? 這些問題其實都是非常值得商榷的,尤其是對宋江這個人物形像的反諷分析,浦安迪自己也承認受到金聖嘆批點本的影響,但金聖嘆修改本及其批語具有特定目的,刻意要去改變百回本《水滸》中的宋江形象,是難以作爲研究的可靠依據的。在這些地方,我們其實也看到了如果過分執着於"文人小説"的理論,也會讓人忽略"四大奇書"(也許《金瓶梅》要除外)的大量素材畢竟來源於民間,還是具有通俗文藝的某些特性。梁山好漢有時濫殺無辜,甚至表現出嗜血好殺、漠視生命的傾向,對這一問題學界以前就曾有過不少討論,主要還是歸因於這部小説的民間通俗文藝性質。近年民俗學界有學者提出民間敘事文學有時會表現出所謂的"倫理懸置"的特點,即爲了克服敘事上所遇到的困難而放弃道德倫理上的要求[①],這一理論或許可以幫助我們更好地理解《水滸傳》所表現的某些梁山好漢濫殺無辜或不擇手段的做法。從反諷修辭的思想底蘊來看,其所表現的乃是"對於世界在本質上即爲矛盾、惟有模棱兩可的態度方可把握其矛盾整體的事實的認可",浦安迪將反諷研究的視角引入明代小説研究領域,應該也可以啓發我們更深入地去思考明清作家對生活與人生的真實態度究竟是怎樣的?

與對"奇書文體"反諷修辭的討論相輔相成的乃是對小説"寓意"的探索。因爲中國古代的批評傳統對作品深層微言大義的追尋與闡説原本就有特殊的愛好,對"四大奇書"寓意的探尋也就成爲古代小説評點家與學者們一直都很感興趣的問題。浦安迪從這些傳統評點獲得啓發,也十分重視從寓意

---

① 參見陳泳超,《民間敘事中的"倫理懸置"現象——以陸瑞英演述的故事爲例》,《民俗研究》2006年2期。

角度研究"奇書文體",並把寓意問題視爲"奇書文體"人物塑造與主題設定的重要寫法之一[①]。如浦安迪所説,寓言與反諷是兩個涵義接近的詞語,它們的描繪手法都是"言此意彼",但反諷旨在貶損那"言此"的權威,而寓言作品則要求最終映指出那"意彼"的一面。在西方文學批評史上,寓言文學與寓意手法也有其特定的含義與標準,一般而言,西方文學裏的地道寓意之作應指那些將整個故事結構與未曾明言的複雜思想模式相契合的作品,其中的寓言手法與寓意貫穿全文,作者會明確地引導讀者脱離情節的描述去辨認某種抽象的哲理,其所"寓"之"意"首先是指作者心中的原意,而不僅僅指作品潛在的或者釋發出來的本義。西方所有的寓意之作都隱含着"形象刻畫"與"旨意傳達"這一二元結構,並透露出明確的方向感、潛藏着從此境到彼境的動勢:即從不完美、不完善甚至臭名昭著的醜惡之物指向完美純真的目標。浦安迪認爲,西方寓意之作與寓言手法的特徵並不完全適合中國明代的"奇書文體",但在作者都刻意通過敘事來經營某種思想這一點上,雙方却是相通的。中國的寓意之作跟西方同類作品的差别則在於它們乃是以"二元補襯"與"多項周旋"的思想來解决二元對立的問題,在設計較爲複雜的敘事格局時,則總是尋求種種循環公式,特别是與五行理論相聯繫的時序與方位的輪轉。具體而言,中國的寓意作品是憑藉人爲的有機模式而將寓意植入整個生活細節之中,其指示寓意的特殊藝術技巧包括暗示性的回目技巧、關節處點綴的下場詩、回末之對句、敘述中星散的格言和套語等等[②]。從浦安迪對"奇書文體"寓意手法的研究來看,主要以《金瓶梅》《西遊記》與《紅樓夢》在上述這些方面表現得最爲明顯、也最爲典型,而《三國演義》與《水滸傳》則並不那麽典型。在分析《金瓶梅》的寓意手法時,浦安迪着重指出全書如何藉"對位"的手法營造出一種框架性的寓意結構,傳遞出色空的説教以及這種説教的無力感,並可能最終指向一大套有關"存天理、滅人欲"的大道理。在分析《西遊記》的寓意時,先指出大量儒、釋、道術語的套用是作者將原始素材改造成寓意小説的重要標志,接着探討這些孤立的象徵性術語是如何連接成複合連鎖圖式以及如

① 參見《中國敘事學》,166頁。

② 參見《中國敘事學》,130、131頁。

何在故事本身的來龍去脉中互相作用的，由此出發，他將《西遊記》詮釋爲一部隱寓着與晚明心學密切相關的修心觀念的作品，這一結論雖然並不是太新鮮，但其研究方法的嚴謹理論性與可操作性却值得我們借鑒。在分析《紅樓夢》這部應該最適合從寓意角度去研究的作品時，浦安迪指出作者乃是"濃墨酣暢地以'二元補襯'的模式展開描寫"的，並對此進行了深入而且精彩的分析，指出大觀園的寓意所包含的已不僅僅是盛衰無常、聚合離散與二元的對立互補，更是超越任何邏輯意義的交替、循環的變化，他由此進一步提出一個頗爲與衆不同的觀點：認爲《紅樓夢》後四十回續書的大團圓結局儘管招致不少批評，却也實在符合整個情節的發展趨勢，是循環圈的最後一個組成部分。這一說法也正好契合了在筆者頭腦中盤旋多年的一些疑問：《紅樓夢》究竟該如何收尾？續書的安排是否就跟"落了片白茫茫大地真乾净"的伏筆完全格格不入？蘭桂齊芳、家道復興的結局難道就一定破壞了《紅樓夢》的崇高藝術價值與它的悲劇性？其實，在世事的盛衰無常、交替循環之中不也可以表現强烈的悲劇感，不也可以不違背生活的真實性、不違背中國人的傳統思想觀念？浦安迪的觀點至少爲我們探討這一問題提供了新的思路。在深入探討"四大奇書"的寓意之外，浦安迪還聯繫明代思想史，討論了這四大小說跟深刻地影響了明代文人的《大學》的核心要義的關聯，指出它們分别從正反兩面肯定了"修身齊家治國平天下"這些最重要的原則。這其實乃是從另一角度對小說寓意研究所獲結論的有力補充。或許我們會覺得浦安迪在這些研究裏仍然顯得過分遷就他所試圖建立的整齊謹嚴的解釋體系，一些説法也難免有些牽强，但他也確實在此把明代"四大奇書"（也包括《紅樓夢》《醒世姻緣傳》等小說）的研究引向了更融通、更深廣的境地。

## 三

最後，應該對浦安迪的研究方法也略加概括與評述。事實上，浦安迪是一位有很强的方法自覺意識的學者，他多次提及他的基本研究方法是從比較文學的角度，並借鑒西方文論的方法來研究中國古代小説的。作爲一位淵博的學者，他對西方文學的發展史、研究史與文學理論史，對日本文學、中國的文學與文化史，以及中國古代小説在海外的研究史都具備廣博的知識與非常

全面的瞭解，因此，我們看到他能够把明清小説置於世界文學研究的廣闊視野之中來加以考察，也能真正在尊重不同文學獨特傳統的前提下去把握其各自特徵，尤其是把握曾備受誤解的中國古代小説的自身特點，這在上個世紀八十年代的國際漢學界，甚至在今日的整個學界，也都是難能可貴的。目前，中國的古代小説研究界正大力倡導發掘中國古代小説自身的民族特點，但客觀地來説，中國古代小説與西方小説其實是有異也有同的，如何具體地、準確地把握這些同與異，最有效的辦法或許只能是將中國古代小説置於世界小説的整個系統之内來加以全面比較研究，以他國的小説作爲參照系，我們自身的特點反而會更加明晰，這應該是很簡單的道理。在把握各自小説的特點之後，理論的借用與創建就不至於盲目與片面。浦安迪對中國古代小説的研究也給了我們這方面的啓示，他是一位理論運用意識很强的學者，但他會根據中國古代小説的特點來調整所需要借用的西方理論的内涵，然後再予以適當運用，並在對中國小説文本與既有批評文獻的深入細讀之中再提出關於中國小説的新的理論。過去中國學者對古代小説的研究主要偏重于文獻性與歷史性研究，理論的提煉意識非常薄弱，幾乎没有提出過什麽重要的理論，這對我們從整體上深入認識中國古代小説的藝術特點是非常不利的。但理論的研究究竟從何入手？從浦安迪的研究所能獲得的一些啓示是：應該從文本細讀與良好理論素養的培養入手。浦安迪的理論研究是十分受惠於英美新批評派所倡導的文本細讀法的，也只有這種真正深入的、全面的、大範圍的文本細讀才有可能滋生出新的文學理論。中國古代的長篇小説篇幅巨大，有的内容也相當瑣碎枯燥，要深入細讀，且閱讀相當數量的作品，然後提出有效的理論，需要付出艱辛的勞動。浦安迪對“四大奇書”（還有《紅樓夢》等）及其評點資料的廣泛閱讀與其所作的文本分析的細緻程度都是令人嘆爲觀止的，甚至會令很多中國學者都感到自愧弗如。而更值得推重的則是他的理論建樹的强烈意識，這是中國的很多古代小説研究者都欠缺且應該加以借鑒的。浦安迪的研究還有一點值得在此加以特別推崇的乃是，他把被我們一貫當作民間通俗文藝的古代小説視爲中國傳統文化的載體，置入歷史、哲學、文學史、思想史的文化整體之中來加以審視，從而獲得對其藝術特點的本源性的認識，也啓發我們去認識古代小説更重大的文學與文化意義。浦安迪對中國古代

的重要典籍如《周易》《老子》《莊子》《荀子》、"四書"、《史記》等都有過鑽研，這也是使他能够從比較廣闊的文化語境去考察明清長篇小説的重要前提。這也使我們看到，光是從明清小説自身的狹窄範圍入手，其實是難以真正透徹地理解它們的特點與意義的。

作爲一位在西方文化傳統的氛圍中成長起來的漢學家，浦安迪對中國古代文化與古代小説的精深研究是令人感到由衷敬佩的，雖然他在其研究中也不可避免地會發生誤讀（他自己對此保持着真正的清醒與反思），但這都是跨文化研究與交流中所不得不付出的代價，對此中國的學者自然應該抱有充分的理解與寬容，而把我們的目光更多地投向他那些重要而豐富的創見，投向那些珍貴而温潤的"他山之玉"。

# 我的老師浦安迪教授

李惠儀

第一次跟浦老師通信已是整整三十年前。其時我是香港大學的三年級學生,正在申請出國進修。僥倖被美國幾個學校録取,卻遠隔重洋,茫無頭緒,不知何去何從。當時冒昧給浦老師寫信,查詢普林斯頓比較文學系與東亞系的情況,得到老師來信不厭其煩的詳盡解釋,忐忑的心情稍爲舒緩。隨即在港大圖書館找到浦安迪教授的著作,嘗試讀其書而“想見其爲人”。我有機會在普林斯頓五年研習,師從浦老師,受其親炙,何幸如之。執筆至此,不禁惶恐——深知老師厭煩虛套,不耐諛辭。浦老師也許會質難,何以日常交往以名字相稱,於此反形拘謹?我只能辯解:中文語境如此,吾不任其咎。再者,老師寧願不説——因爲一説便俗——然我雖犯“説戒”,畢竟並無刻飾,只是以質拙之言,追捕珍重的回憶,稟魯鈍之資,淺論老師學問鱗爪而已。

1982年秋到普林斯頓,儼然劉姥姥初進大觀園,驚喜霜葉紅於二月花,撿了不少楓葉夾在書中。東亞系側近的花園,恰好又名Prospect Garden——後來當助教時翻閱學生讀的《紅樓夢》英譯本,才知道霍克思(David Hawkes)把大觀園譯作Prospect Garden。浦老師十七歲進此“大觀園”,悠悠經年,從大學生變成馳譽國際的漢學家,博士論文和成名作《紅樓夢的原型與寓言》(*Archetype and Allegory in The Dream of the Red Chamber*)又均與《紅樓夢》結不解之緣,不可謂“無徵不信”。1982到83學年,浦老師開講《紅樓夢》,以細讀文

作者單位:美國哈佛大學東亞語言與文明系

本和清代評點爲主,每星期上課三小時,只討論五回。我們十來個研究生圍坐於老師教研室的四方形桌子,斟酌書中幽微靈秀,細味字裏無可奈何,其樂無窮。83到84學年,我們廣泛研讀嘉靖、萬曆年間文獻,浸淫那異彩紛陳的時代。其時浦老師即將完成《明代四大奇書》(*Four Masterworks of the Ming Novel*),正在尋繹四大奇書成書最後階段與16世紀明代文化、學術、思想的關係。如果説浦老師的《中國敘事學》(*Chinese Narrative*)從哲學源流與宏觀理論立説,那《明代四大奇書》則更側重時代因緣與歷史文化。那教研室四壁都是書架,有隱約的書香——在我當時的想象,彷佛太虚幻境細細的甜香。古式窗户極高敞,外面是冬青樹,看不出四時變化,不過冬天覆着雪,春天聽到鳥鳴而已。那是助人好學深思的環境。我在港大唸比較文學本科的時候,上課也用分組討論(tutorial)的方式,但那時奢言理論,稍嫌華而不實。相對而言,浦老師那四方桌子的討論求真務實,怡神悦心。浦老師對學生的期待,是超越辯論鋒芒,追尋知人論世,尚友古人。當然對我們來説,那是可望而不可即的境界。

記得初見浦老師,是爲了談選課。方桌兩緣是質謹的老師和稚澀的學生,所以那場面談應不超過幾分鐘。慢慢才察覺,浦老師與其他教授不一樣,其教研室的門經常打開,學生可以隨時請益。提交了報告或論文,老師總是逐字逐句評篤,毫不吝嗇推敲琢磨的時間和心力。浦老師不輕許人,半句誇讚的話不説,卻能讓學生感到鼓舞振奮,其中默契不足爲外人道。我生長於極擁擠煩囂的環境,在普林斯頓首次感悟静謐,領略秋爽春妍,一直覺得,浦老師的内斂睿智,正是那沖和淨遠境界之昇華。浦老師似乎超然物外,俗塵不染,卻有深切的人世關懷。乍看不苟言笑,卻時有雋永妙語,使人莞爾。治學極精嚴執著,卻從不露才揚己,不因矜私智累心。如所周知,浦老師通曉多國語言。以色列的朋友不止一次稱揚他的希伯來文别具古雅,勝過本地人。記得普林斯頓已故中日比較社會學家馬勵維教授(Marion Levy)曾煞有介事地對我説:"葡萄牙是寬度不廣的國家,但如浦教授從里斯本沿緯度走到葡萄牙與西班牙交界,不問而知是已然精通葡萄牙語。"别人恭維其語言天才,浦老師自有招架方式,或亂以他語,或一笑置之。

浦老師癖嗜學習語言,多多益善。猶太人在流散時代(diaspora)因爲種種

歷史原因，往往通曉多種語言，如阿各農(Agnon)之《無非往昔》(英文譯名是*Only Yesterday*)便有相關的細緻描述。我想那時代的多元語境，在豐盛中滲透悲涼與游移。浦老師在多種語言文字的世界游刃有餘，卻別無包袱，只有純真的愉悦與好奇。語言是文化追源溯流的根基，浦老師研習外語也是兼及古今變體，對古代漢語及中國經典更是情有獨鍾。他曾把《大學》、《中庸》及其歷代註疏評述精要翻譯成英文和希伯來文，並主持編輯《中國經典》英譯的大型計劃，由此可見翻譯是考索文化深層思維的方法，也是比較文學的實踐。多年來浦老師爲學爲人予我之啓迪，要付諸筆墨，談何容易。雖則言不盡意，卻也慶幸有機會記録由衷點滴。

# 從師浦安迪教授

鍾志清

在所有有幸蒙受浦安迪先生教誨的中國學生中，大概只有我是在以色列跟他讀的博士學位。

第一次見到浦安迪先生，是在1995年秋季，當時我正在以色列特拉維夫大學攻讀希伯來語言和文學，並協助東亞系教授古代漢語。記得一天下午，我和爲數不多的幾位學生正走向教室，迎面碰見東亞系主管中文教學的夏維明博士，與之同行的是一位高高瘦瘦、樸素斯文的外國學者。夏維明博士引見説這位是來自美國普林斯頓大學的浦安迪教授，著名漢學家，本學期在特拉維夫大學東亞系執教。從此，我便不時地聽到周圍同事與學生談起這位謙虚曠達、睿智中藏的猶太裔漢學家。

## 語言、文化與翻譯

浦安迪教授1945年2月生於紐約，自幼便喜歡學習各地的語言，這點與趙元任等語言大師頗爲相似。讀高中時，他學會了俄語。進入普林斯頓大學讀本科後，他開始正式學習漢語，但此前他已經對中國文化發生了興趣。19歲那年，他有機會到臺灣系統地學習中國語言與文學，當時在那裏執教的有來自中國大陸的一些老先生，他們將自己特殊的人生遭際，融化到對《紅樓

作者單位：中國社會科學院外國文學研究所

夢》"呼喇喇似大厦傾"等詩文的理解中,感時傷懷,情真意切,令浦安迪這位來自遥遠西方的異邦人對《紅樓夢》萌發了深厚的興趣。後來,他回到普林斯頓大學,從師於牟復禮教授,在1973年完成了博士論文《〈紅樓夢〉中的原型與寓意》。該書在1976年由普林斯頓大學出版社出版,由此奠定了浦安迪紅學研究的地位。

以色列學者提起浦安迪教授,往往不約而同,將其奉爲語言天才。除漢語外,浦安迪教授還精通日語、俄語、法語和希伯來語。我的另一位博士導師、目前在以色列希伯來文學研究界居旗手之位的施瓦茨教授在同浦安迪教授會晤後,頗有感嘆地對我説,"他的希伯來語非常典雅,遠遠超過以色列人的希伯來語"。此外,浦安迪教授還懂匈牙利語、羅馬尼亞語、希臘語、拉丁語、阿拉伯語、土耳其語、意大利語等十幾種語言。即使年逾花甲之際,還在爲看懂佛教文獻而攻讀梵語。

時光荏苒。第二次見到浦安迪教授,已經是1996年的初冬。當時,我忙不迭地參加希伯來語過級考。浦安迪教授用經驗告訴我,學語言的目的在於運用,學希伯來語集中學幾個月就可以了,以後在工作中慢慢學,不必老去過那個級。但彼時彼刻,我還是無法擱置過級考。後來在工作中我才慢慢悟出,語言考試是一回事,而運用與駕馭語言則是另一回事。

後來,當我嘗試用希伯來語從事文學翻譯時,與浦安迪教授交流的機會逐漸多了起來。他曾對我説:"翻譯中最難的不是語言,而是另一種文化",我深有同感,文化語境的差異構成翻譯中的最大障礙之一。有些詞彙組合在希伯來文中有意義,但在漢語中難以找到相應的表達方式。而浦安迪教授本人在把《中庸》與《大學》翻譯成英文和希伯來文的過程中,則非常重視將行文放到文化語境中理解,精到、傳神地將一種文字轉化爲另一種文字,并親自編輯與撰寫前言,表達自己多年形成的對中國文化經典的深入理解,在英語世界與希伯來語世界均受到贊譽。

## 讀書成爲一種樂趣

與浦安迪教授接觸最多的階段,是我在2001年到2005年在以色列攻讀博士學位時期。我博士論文的題目是《希伯來文學與中國文學反映二戰災難

比較研究》,主要探討以色列和新中國成立後描寫二戰期間民族苦難的創傷文學與民族建設、社會語境、政治話語的關係,並由此問津中國文學與猶太文學敘事傳統。我的主導師、以色列希伯來文學界領軍人物施瓦茨教授對此論文選題表現出很大興趣。但在開題報告修改工作即將結束之際,施瓦茨提出找一位中國文學專家聯合指導我。在他看來,如果導師一點中文都不懂,則没有權利指導學生做希伯來文學與中國文學比較的論文,就可能斷送學生一生的學術前程。爲此,他專門請教了特拉維夫大學謝愛倫教授(如今特拉維夫大學主管教學的教務長),最後選定了聘請浦安迪教授做我讀博階段的第二指導老師。按照工作程序,施瓦茨教授先讓我本人與系秘書詢問浦安迪教授是否有意接受這一聘任,隨即親自驅車前去耶路撒冷浦安迪教授的住所拜訪,商議如何聯合指導我等諸多事宜。隨即再由我持開題報告提案前去找浦安迪教授請教。

浦安迪教授儘管一向平易近人,但非常嚴謹。他在肯定我開題報告的同時,一針見血地指出我在論題設計上的一些缺陷,要我縮小題目,這樣才能防守嚴密。他説以色列讀學位很難,評審委員會對開題報告要求嚴格,要是在美國相對就輕鬆多了。當然,他是在激勵我。最後,他又毫不留情地説,"我還要再説一句。一定要多讀希伯來語原文,你的希伯來語學了這麽多年了,應該有這個能力,儘管讀的慢一些……"。近十年過去了,那次會面還是讓我難以忘懷。

讀博士期間最艱難的一段歲月莫過於撰寫博士論文階段。2004年的6月到10月,我在本-古里安大學的學生宿舍度過了一個不同尋常的假期,幾乎每天從宿舍到圖書館兩點一綫,埋頭書籍與文稿之中,從"山重水複"到"柳暗花明",甚至陷入痴迷,走在大街上自言自語,終於在浦安迪教授抵達以色列授課之前完成了博士論文初稿。施瓦茨教授要我先把論文草稿呈交浦安迪教授審閲,説如果他提出顛覆性的意見,我要麽得大修大改,要麽則應另起爐竈。浦安迪教授拿到博士論文初稿後説:"我會仔細閲讀,兩個星期後來找我。"兩個星期過後,我通過電話和浦安迪教授預約了見面時間後,竟然心懷忐忑,甚至失眠。第二天在特拉維夫大學東亞系的一間小辦公室見到他時,只見他面露喜色,顯得很高興,而我則忐忑不安。落座後,浦安迪教授説:"先

這麽問吧,是否有人幫你修改過論文,包括英文?""没有。""相當好,够得上一部博士論文。"(pretty good, enough for PhD)多年的奮鬥與心血似乎在那一刻凝聚成了果實。接下來,浦安迪教授從立意、結構、論证等方面對我的論文進行了肯定,並結合我個人的讀書經歷與治學特點對論文進行了總體評議,强調比較的目的不是羅列兩種文學的異同點,而是要審視兩種文化想象。最後補充道,但有一點批評,你不應該拿着草稿就來找我,你要給我看清稿(我心裏暗自叫苦,這是以色列大導師的主意),還有英文,需要找專業編輯給你做編輯加工。那一刻,我再次感受到他的嚴格。

身教勝於言傳。和浦安迪教授交往的十幾年來,讓人感受到大學者的胸襟,感受到何謂謙虚内斂,淡泊功名。他本人的研究領域是中國古典文學,而我的博士論文焦點置於現當代希伯來與中國戰争記憶文學比較。但他在交流時似乎從來没有門户之見,如果我發現了中國現代文學領域的一些好文章、好觀點與之共享,他會毫不猶疑地予以肯定,非常尊重别人的研究成果,令人十分感動。同時,注重幫助我們建立廣泛的學術聯繫,接觸不同領域的優秀學者。記得當年在特拉維夫大學做訪問學者之際,他知道我對比較文學感興趣,便熱情地向我推薦特拉維夫大學的一些教授,建議我前去拜訪。後來做了我的博士導師後,他爲我引見了從事中國與猶太記憶比較研究的漢學家舒衡哲教授、猶太歷史學家歐麥爾·巴托夫教授等。閱讀這些學者的書籍,不僅讓我的視野變得開闊,而且讓我時時不忘砥礪自己提高學養,培養洞見。而今,其中一些學者已經成爲我很好的學術朋友。當陳平原和夏曉虹教授到特拉維夫大學做講座時,也是他最先把消息告訴我,讓我與夏維明教授聯繫前去參加。也許當時我們誰都没有想到(至少是我),我在日後追述中國現代小説源流時廣泛閱讀了陳平原教授的著述,甚至有機會在哈佛再次見到他們。

我曾經在博士論文的答謝中寫道:感謝浦安迪教授,他的聯合指導,不僅確保我完成了一部博士論文,而且能够激發起我幾種學術興趣,讓我將自己多年摯愛的中國文學傳統與猶太文學傳統,將人類兩個具有代表性的古老文化想象放到一起加以審視,讀書於是變成爲一種樂趣。

# 走近浦安迪先生

劉　倩

1990年代,《明代小説四大奇書》、《中國敘事學》等著作的出版,讓國内治小説者知道了浦安迪先生的大名。而早在1979年,錢鍾書先生訪美,就在相關文章中提到,浦安迪先生被“公推爲同輩中最卓越的學者”。像浦安迪先生這樣的大學者,恐怕很多學人都是讀其書而“想見”其爲人的吧? 2011年初北京三聯出版了《浦安迪自選集》,作爲譯者之一,我得到了一個十分難得的機會“走近”浦安迪先生。

## 翻譯《浦安迪自選集》

《浦安迪自選集》出版之後,我送了我所在的中國社會科學院文學研究所陸建德先生一本。後來在單位碰見他,他委婉地説:“作者讀過的書,譯者都應該瞭解。”這番話,頗讓我臉紅。

浦安迪先生是著名的漢學家——其實,“漢學家”這個詞不够準確,他的研究視野並非僅限於漢學,而是廣泛得多的東西方文化、文明的比較。這一點,是我在爲他做完訪談之後才深深體會到的。他讀過的材料,尤其是他對印度、日本文化的瞭解,遠非常人可比。翻譯中遇到這方面的問題,就只能臨時抱佛脚,倉促補課,至多只能力求字面上的意思準確了。

作者單位:中國社會科學院文學研究所

此書翻譯，頗費周折，說來話長。大概是2005年，北京三聯出版社著名的學術編輯馮金紅女士通過社會科學院文學所蔣寅先生找到我。一開始就知道這本書將會是合作翻譯，没想到的是，期間合作者换過了好幾茬。最後，文稿交給浦安迪先生審閲時，已經是2008年的事了。到了2009年夏，浦安迪先生來北京開會，約我在北京東四附近的一個四合院内與他見面。他拿出譯稿，一處一處告訴我他的修改意見。浦安迪先生看得相當仔細，字斟句酌，返還給我的文稿上，幾乎每頁都有他用鉛筆寫下來的修改意見。

《浦安迪自選集》，也是我翻譯的第一本書。馮金紅女士説："你可真够大膽的！"這句話的意思，很久以後我才明白過來。翻譯這本書，困難不少，浦安迪先生善用長句，邏輯嚴謹，文風偏於繁縟華麗。幸運的是，他曾用中文撰有不少論著，案頭上還有沈亨壽先生翻譯的《明代小説四大奇書》一書可資借鑒，反復揣摩他們的文章，體會用詞特點、行文口吻，便成了我翻譯的起點。此外，還要感謝很多朋友的熱心相助，他們常常在MSN上花費很多時間，與我一起討論書中的某個句子。這裏，我還要特别感謝北京交通大學的田立年博士，他是譯稿的第一位讀者，也是我最信任的審定者。田立年博士專攻尼采，精通英文、德文，譯有《曙光》、《朝霞》、《尼采與古典傳統》等作。他認爲，最好的翻譯應該是最緊貼原文的翻譯，應儘量將每一個單詞的意思準確翻譯過來，甚至在可能的情況下還要努力保留原文的句法。仔細分析他的改稿，讓我得到了不少寶貴的經驗。"信達雅"三原則，其實根本還是一個"信"字，楊絳先生説得好，用上最恰當的字，文章自然就達、雅了。

這些經驗的確十分有用，此後我又陸續翻譯了一些不同的作品，有小説，有中國古典文學研究論著，有西方當代文化研究論著。做的翻譯越多，越體會到其中的艱辛與無奈。翻譯中文句的誤解或忽略，限於個人能力，總是難以避免的。或許，永遠没有完美的翻譯，只有一次又一次朝向完美的努力。

## 訪談浦安迪先生

最近，受北京大學國際漢學家研修基地主辦的《國際漢學研究通訊》雜誌的委託，我爲浦安迪先生做了一篇訪談。這件事，也有很多曲折。

早在2011年夏，訪談的任務就交到了我手中。原本計劃是我擬出訪談提

綱，通過email采訪他。但浦安迪先生回信説，願意借來北京講學的機會與我面談。準備面談這件事，讓我愁了很久。浦安迪先生是出了名的腼腆羞澀，同時又不苟言笑。而且，説實話，我害怕見他，因爲幾乎没見過他的笑容。説來可笑，我也老大不小了，見了他，仍像小學生拜見老師大人一樣，簡直惴惴不安、如履薄冰。也正是由於這個原因，儘管我是《自選集》的譯者之一，却與浦安迪先生幾乎没有私交。承擔翻譯之前的幾次見面，主要是在各種古代小説會議中遠望他；翻譯稿，也是由他在國内的學生出面用郵件轉交的。

無論如何，2012年3月，我們終於在北京大學國際漢學家研修基地見面了。訪談時間大約用了兩個小時左右，基本是照原擬提綱進行。整理出來的訪談稿，浦安迪先生依然是用鉛筆認真做了修改。

訪談内容有專文在，這裏不多説。浦安迪先生身上的謙遜，讓人印象深刻，他在訪談中提到了好幾位研究者的名字，總是稱贊他們"研究得比較深刻"。而且，像他在email中所説的那樣，他還時不時地"稍露笑容"，消除了我的緊張。但是，這次訪談，留給我的遺憾却揮之不去，總覺得自己没有問對問題。我自己的研究方向是中國古典小説，當初接手翻譯也是出於這個緣故。簡單説，在我過去的理解中：浦安迪先生是做明清小説研究的，由於他的背景，中西文化的比較，自然而然是其優長；後來，他的興趣"轉向"了中國古代思想史研究，主編經典重譯就是一個例子。但實際上，對於浦安迪先生而言，東西方幾大文明的比較，才是他的志向，中國古典小説研究只是其中的一個案例而已，也許根本就不存在什麽"轉向"的問題。事情就是這麽弄擰了！這種別扭、挫敗的感覺，在整理訪談的過程中，越來越强烈，幾乎不能自已。重新再做訪談不是不可能，但很顯然，我不是特别合適的人選。

至於浦安迪先生的中國古典小説研究，我在訪談中問到了他常用的"反諷"、"自我"等概念。怎麽説呢？其實，這些問題依然没能"走進"浦安迪先生的"語境"。最近讀《文德斯論電影》，文德斯説他的很多電影都是以公路地圖而非以劇本開拍的，他認爲電影需要講故事，但生活與故事不相容，故事是一個悖論：故事是不可能存在的，但人們又不可能没有它。這些話，讓我忽然明白到，"反諷"、"自我"等概念，本就是浦安迪先生研究中國古典小説的工具。"任何時代的小説都關注自我之謎"，這是昆德拉説的。德國哲學家佐爾格，

則在他的美學講演録裏把反諷看做所有藝術創作的前提條件。如果非要問浦安迪先生爲什麼用這些概念來研究中國古典小説,那就得問整個西方文藝理論爲何如此重視這些概念、如何運用這些概念。

對於研究對象而言,任何概念框架都有悖論性、矛盾性的一面。悖論,也是浦安迪先生喜用的一個詞彙。他在北京大學開辦的"人心惟危"講座中講到佛教中的"法"字時,説漢語中有"舍筏登岸"一詞,佛法如"筏",既已渡人到彼岸,筏便無用,筏/法本空,但没有它又不行,這就是一個悖論。這裏,我的意思並不是説浦安迪先生所用的概念不對、用得不好,但一有概念框架,就涉及"强迫"文本以某種特定的方式表現出來的問題,我在訪談中提到的夏志清先生對漢學家研究中國古典小説的方法態度的批評,其實關鍵也在這裏。回想起來,訪談時浦安迪先生對這些批評的簡短回應,也許含蓄地表達了他作爲一個研究者的自知與信念。

所謂"走進"浦安迪先生的"語境",意思是應該在他的概念框架之内來理解他的研究。我個人認爲,浦安迪先生的中國古典小説研究,其中最重要的或許要數"文人小説"這一概念了。如他所言,只有將明清最偉大的幾部古典小説文本視爲文人的精神載體,而非一般所認爲的"通俗"作品,它們才能得到最有意義的解釋。訪談時,浦安迪先生首先從語言的角度來談"文人小説",我想,這絶不是偶然的,這就是納博科夫論果戈理時所説的,一切偉大的文學作品,首先是一種語言現象而不是觀念現象。

## 與浦安迪先生一起讀經典

我所在的中國社會科學院文學所古代室,有一個讀詩班。好幾年了,大家讀完了《詩經》,現在正在讀《周禮》。聽説浦安迪先生每周三下午在北大漢學家研修基地開辦的"人心惟危"系列講座,主要也是文本細讀,這讓我很好奇,很想知道他是如何"讀經"的。

這堂課,讀的是佛教經典。正式上課之前,浦安迪先生"幽默"了一下,他説:"今天該讀佛經了,我也感冒了,這大概是學佛必然要吃的苦頭吧。"

他摘選的文本有《成唯識論》、《大乘起信論》、《大乘止觀法門》、《般若波羅密多心經》、《六祖壇經》等。《成唯識論》中節選的短短四五百字,就細讀了

整整一個小時。方法是疏通文義，講解關鍵詞，如"識"、"實我"、"法"等。

浦安迪先生喜歡一邊讀，一邊提出問題。有時候，他專注地聆聽同學們的回答，有時候則自問自答，或是乾脆就自顧自地沉思在自己的問題裏。關於《成唯識論》，他問道："唯識，誰的意識？是人的意識，還是佛的意識？如果人類的思想都是假的、空的，都是謬論，那麽唯識究竟是什麽意思呢？"關於《心經》，他說："爲什麽叫《心經》呢？我提出兩種可能性：一、所有的妄念、妄想，諸法空想，都是由自人心，心是錯誤的大根源；二、心，是有能力領悟到色空的。當然，也許還有别的可能解釋。"關於《六祖壇經》中最著名的那兩首偈子，他問道："明鏡臺是什麽？'心如明鏡臺'，這個'臺'字在這裏僅僅是爲了押韵的嗎？如果是爲了押韵，那'明鏡亦非臺'又該作何解釋呢？"

浦安迪先生說，佛教對人心的看法是兩面的：一方面，佛教認爲人有執心而溺於苦海，另一方面，如大乘佛教又講"菩薩發心"，慈悲救世也與"心"發生關係。在"佛即心，心即佛"的說法中，將"佛"這個代表全部的存在、絶對性的形而上的概念，都歸於一個"心"字。他認爲，東亞佛教特别重視"開悟"的問題，"佛"與"菩提"詞根相同，都有"醒悟"的意思在内，醒悟、開悟，便免不了與"心"發生關係。"醒悟"也是一種比喻，猶如孟子"茅塞子之心"句中的"茅塞"。

浦安迪先生"讀經"，是帶着問題細讀文本的，細讀時又不斷帶來新的問題，衆人的討論也進一步激發人的思考。這些，似乎是老生常談，但知易行難。問題意識，如何提出正確的或是有意義的問題，决不是一蹴而就的，全仗個人的閲歷與學養。

聽了幾次課，不難發現，浦安迪先生的這個"人心惟危"系列講座，中心問題便是關於"人心"的悖論：人心，既有可能是最大的問題，又有可能成爲解决問題的工具。"悖論"這個詞，再一次進入了我們的視野。

訪談浦安迪先生時，他曾說："我喜歡教課，喜歡同學生一起讀每一句話。"不錯，他的確樂在其中，教課的過程，也是成己成人的修身過程。用他在《自選集》中引用的明代王鏊《有朋自遠方來》中的話來說，就是："學至於此，則即其及人之衆而驗其成己之功，向之説者有不能不暢然而樂矣，學者可不勉哉？"

# 馬可·波羅研究

# 沿着馬可·波羅的足跡走訪伊朗

## ——2012年初考察紀要

榮新江　文

朱玉麒　攝影

元代時期來華的意大利威尼斯商人馬可·波羅(Marco Polo,1254—1324),在中國恐怕是一個家喻户曉的人物,他的旅行記不僅記載了他在中國的種種見聞,其實對於東西方絲綢之路上的許多地方,都有程度不同的描述,特別是對於古代波斯地區陸上絲路沿線的城鎮以及海上絲路的出口霍爾木茲,他也有比較詳細的記載。

《馬可·波羅行紀》是記載東西方往來和物質、文化交流的重要典籍,遺憾的是我們目前仍在使用1936年馮承鈞先生的譯本。爲此,北京大學國際漢學家研修基地開始一項"馬可·波羅研究計畫",希望將《行紀》重新翻譯並做詳細注釋。我們集合北大和部分北京地區研究中外關係史、蒙元史、伊朗學的專家學者和研究生,在北京大學定期舉行《行紀》讀書班,也邀請海外學者參與其中。從2011年10月開始,德黑蘭大學歷史系的烏蘇吉(Mohammad Bagher Vosooghi)教授來訪,我們就把這一段時間的讀書内容,集中在馬可·波羅關於伊朗和從波斯灣起始的海上絲綢之路上了。

與此同時,我們也利用各種機會,走訪馬可·波羅記録過的地方。2011年底,我們應伊朗國家博物館(National Museum of Iran)館長大流士(Daryoosh

作者單位:北京大學歷史學系

Akbarzadeh)的邀請,前往德黑蘭參加"歷史上的中伊關係國際學術研討會"(International Seminar on the Historical Relations between Iran and China),借此機會,我們走訪了一部分馬可·波羅曾經到過或記載過的地方,對於書本上的知識有了感性的認知和理解,在旅行中的討論,也得到很多啓發。

我們一行考察隊員有(人名後括注專業):北京大學外語學院的葉奕良(波斯語)、王文融(法語)、段晴(古代印度伊朗語)、王一丹(波斯語),考古文博學院林梅村(絲綢之路考古學)、齊東方(東西交涉考古學),歷史系暨中國古代史研究中心榮新江(中古中外關係史)、朱玉麒(西域史),清華大學美術學院尚剛(工藝美術史),中國人民大學國學院孟憲實(隋唐史、西域史),各有專攻,是一支學術起點非常高的專業隊伍(圖1)。



圖1 考察隊員

簡單説來,我們是12月29日從北京啓程,飛迪拜,30日轉飛德黑蘭。31日参加伊朗國家博物館舉辦的"歷史上的中伊關係國際學術研討會"。2012年1月1日往加兹文(Gazvin)參觀。2日從德黑蘭沿卡維爾沙漠的邊緣往東南行,先到卡尚(Kashan),順訪席亞爾克(Sialk)考古遺址,晚上住伊斯法罕。3日參觀世界之畫廣場(Naghch-e-Jahan square),廣場周邊分佈三大建築群,即

伊瑪姆清真寺(Imam mosque)、謝赫·盧特夫拉清真寺(Sheikh Lotfollah mosque)和阿里·卡普宫(Ali Ghapu Palace,意爲壯麗之門宫殿),然後到四十柱宫(Chehel Sotoun Palace),晚上到納因(Nain),訪納因大清真寺(Jame mosque of Nain)和亞兹德(Yazd)古堡,馬可·波羅曾經過此地。晚住亞兹德。4日考察瑣羅亞斯德教的寂滅塔(Silence Tower)遺址,以及瑣羅亞斯德教的拜火寺廟(Fire Temple),又參觀水博物館,最後看11世紀十二伊瑪目(Davazdah)的墓葬。下午從亞兹德出發,往設拉子,路程很長,有四百多公里,要翻越崇山。晚上天剛黑,趕到居魯士墓時,已經關門。住設拉子。5日參觀波斯波利斯(Persepolis)雄偉的宫殿遺址,這裏伊朗語稱塔赫特·加姆西德遺址(Takhte Jamshid complex)。然後到帝王谷,看到書中常常見到的魯斯塔姆之像(Naghsh-e-Rostam)。6日到菲魯扎巴德城(Firouzabad)的薩珊王宫,回城後到哈菲兹(Hafez)陵園參觀。晚乘伊朗航空公司班機,飛阿巴斯港(Bandar Abbass)。7日乘小船往霍爾木兹島(Hormoz Island),回來後參觀博物館。晚乘伊朗航空公司航班飛迪拜,8日凌晨3點多,轉乘阿聯酋航空公司班機飛北京。

我們出發之前,媒體整天説美國馬上就要和伊朗開戰了,霍爾木兹海峽即將封鎖。因此,我們的時間安排較爲緊張,而限於時間和經費,只能盡可能地走馬可·波羅走過的主要道路,匆匆忙忙,没有時間細緻調查,但此行還是有不少收穫。伊朗的部分佔據了《馬可·波羅行紀》很大的篇幅,現結合《馬可·波羅行紀》的相關記載,簡要記録我們走過的一些與馬可·波羅研究相關的地點,這中間有馬可·波羅提到或到過的地方,也有他講到的類似風物我們在另外的地方也得以見到。

《馬可·波羅行紀》前面有一段關於波斯八國的敘述,這八國其實是八個大區,即可疾雲(Casvin)、曲兒忒斯單(Curdistan)、洛耳(Lor)、泄剌失(Cielstan)、亦思法杭(Ispaan)、設拉子(Çiraç)、孫哈剌(Soncara)、禿訥哈因(Tunocain),我們到過的是可疾雲(加兹文)、亦思法杭(伊斯法罕)、設拉子。《行紀》還有兩處講亞兹德和霍爾木兹。以下就按照我們的行程順序,記録一下我們的考察見聞和心得。

加兹文在德黑蘭以北,非常安静,但城市面貌比較陳舊,像中國上世紀80年

代的城市面貌,那裏的人都非常友好。我們先到加茲文四十柱宫博物館(Gazvin Chehel Sotun Museum),是一座古老的建築,有三層,原來的壁畫已經不够清晰,但更有古樸的美。陳列品主要是一些書法作品,其中包括一件賽爾柱時期的書法,據説是伊朗現存最古老的書法,而12世紀的紙也是難得一見的。加茲文博物館(The Museum of Gazvin)是一所新建的博物館(圖2),從一座王宫裏移來一些文物,比較簡單。但是有一些將來值得仔細調查,比如説馬可·波羅時代伊朗出土的一些錢幣,還有一些陶瓷。比馬可·波羅晚一些的當地學者穆思妥非·可疾維尼(Hamd-Allāh ibn Abī Bakr Qazwīnī)在1340年完成的《心之喜悦》(*Nuzhatu-'l-Qulūb*)一書,是我們今天研究《馬可·波羅行紀》的重要參考文獻。比如《行紀》在敘述了波斯八國之後説:"此諸城中有大量商人和工匠,以貿易和手工業爲生,他們製造金和絲的各式衣料。此處出産大量棉花、小麥、大麥、粟、牧草(?)及各種穀物。還出産大量葡萄酒、各種水果、極大極好的波斯葡萄。"① 在《心之喜悦》的地理部分,就有對加茲文物産的詳細記録:"可疾雲氣候温和,用地下水渠取水,城中有許多花園,在一年一度的雨季這些花園得到充分的澆灌。城中大量出産葡萄、杏和阿月渾子。在雨季之後,人們立刻種植瓜和西瓜,這些植物不需要灌溉,果實極其甜美。在大部分季節,玉米和葡萄都很便宜,麵包非常好,葡萄和李子品質極高。有大量牧場和禁獵區,主要爲駱駝提供草料。這裏的駱駝最好,價格也遠遠高出别處。"這些記載把馬可·波羅籠統所説的内容細緻化,有些物品可以一一對應。



圖2　加茲文博物館

① 本文所引《馬可·波羅行紀》及其他外文古籍譯文,均爲馬可·波羅讀書班的譯稿,謹此對讀書班成員表示感謝。因爲譯本尚未最後確定,請勿引用。



圖3 《心之喜悦》作者的墓

我們在主人的幫助下,特意找到了《心之喜悦》作者的墓(圖3),這裏一般人是不會來參觀的,墓在一個安静的院落中,保護得很好,墓室裏還有兩個小玻璃櫃子,放著穆思妥非的書,包括波斯文本的《心之喜悦》。這本書的確很重要,馬可·波羅提到或走訪過的伊朗城鎮,書中都有詳細的記載。阿拉伯和波斯的地理學是非常發達的,記録得非常詳細,這是我們在詳細考釋《馬可·波羅行紀》時必須要借助的材料。

我們從德黑蘭南下的第一站是伊斯法罕,現在的中國人一般都知道這個地名。這裏有著名的三十三孔橋(Siose pol),又稱阿拉維爾第汗橋(Allahverdi Khan),橋有三十三孔(圖4),分上下兩層,用燈光一照,遠遠望去,分外别致美觀。還有哈朱橋(Khaju),橋頭蹲著的獅子,奇特壯觀。這些不由得讓我們想起馬可·波羅所記録的汗八里(北京)的盧溝橋,他稱之爲普里桑乾橋[①]。關於伊斯法罕,馬可·波羅只有上面對八個城市的總體概説。《心之喜悦》則有對伊斯法罕的詳細記録:"伊斯法罕一帶過去有四個村子,這四個村子連同周邊地區後來被建成了伊斯法罕城,逐漸擴張變成了一個大城市。城牆長達21000步。該城有44個區和大門。那裏氣候温和,夏天不太熱,冬天



① 參看張廣達,《從"普里桑乾"橋談起》,《人民日報》1978年9月4日第6版。

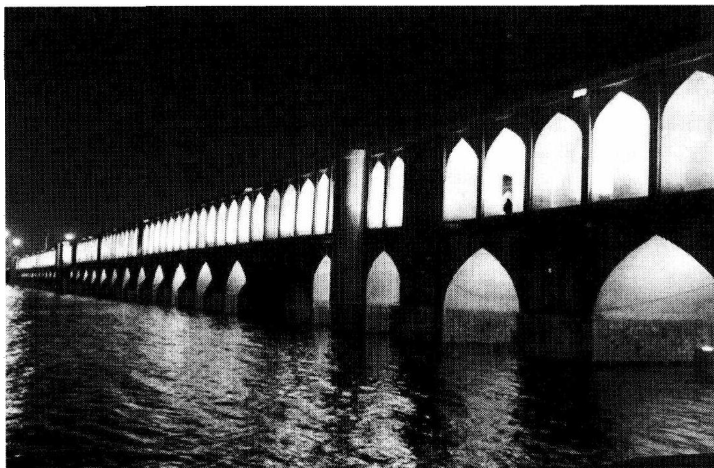


圖4　伊斯法罕的三十三孔橋

不太冷，適合居住。地震、雷災和雨災都很少發生。土壤很好，適合穀物生長，慢性病和瘟疫都極少發生。贊德河(Zayandah Rūd)流過城外西南方向，使用這條河可以穿過城鎮。該城水井中的水一般深達五、六肘，井水和河水都很好。一切作物都能豐收——除了石榴。小麥和其他夏季作物特別好，水果極其美味，尤其是蘋果、榅桲、bakhli 和鄂脫瑪尼(Othmānī)梨、黃李和杏，西瓜非常甜。這裏的水果出口到印度和希臘。該城有許多學院、德爾維希修道院(Darvīsh-house)和許多虔誠的機構。大部分居民是遜尼派，信仰虔誠。"伊朗很多城市都缺水，而伊斯法罕城市中間有大河流過，所以伊斯法罕非常乾凈。城市中間最著名的是伊斯法罕城中心的王宮廣場(圖5)，稱作世界之畫



圖5　伊斯法罕城中心的王宮廣場

廣場或世界映像廣場，據説中國明朝的使者來的時候，曾在廣場南面王宫——阿里·卡普宫(意爲壯麗之門宫殿)的露臺上陪阿巴斯大帝看廣場上打馬球的活動，場面壯觀。這個廣場非常寬闊，中間有水池。廣場旁邊與王宫相對的是謝赫·盧特夫拉清真寺，而廣場東面是伊瑪姆清真寺，它的門朝西邊，但是一進大門，整個建築向右斜着建築，目的是爲了朝着麥加的方向，所以，整體建築既和廣場融爲一體，又保證了清真寺建築的基本方向。現在廣場的四周都是巴扎，有長長的一串店鋪，裏面賣各種工藝品，伊斯法罕是以她的手工藝品而著稱的。

我們在趕往亞兹德的路上，天已經漸漸黑下來了。我們匆忙參觀了一個只有單塔的老清真寺——納因大清真寺(圖6)，它實際上是一個拜火教寺廟改造的。清真寺裏面有個階梯式講壇，矗立在那裏的小樓梯據説在伊斯蘭世界裏排名第三。

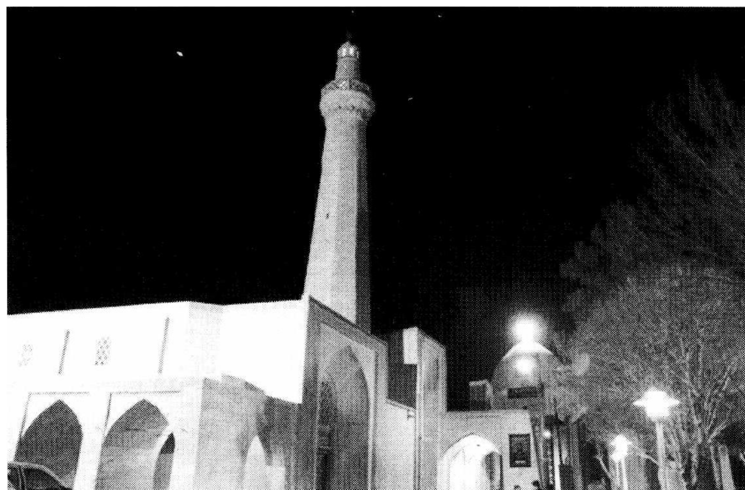


圖6　納因大清真寺

亞兹德，從這個名字就可以知道，這個城市源自古老的瑣羅亞斯德教，雖然在伊斯蘭化以後波斯地區的瑣羅亞斯德教徒大量東遷到印度孟買地區，而留在伊朗的拜火教徒主要集中在亞兹德地區。英國學者博伊斯(Mary Boyce)所著《伊朗瑣羅亞斯德教村落》①，就是對亞兹德地區的一個村落的調查結

① Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford: Clarendon Press, 1977；中譯本《伊朗瑣羅亞斯德教村落》，張小貴、殷小平譯，北京：中華書局，2005。

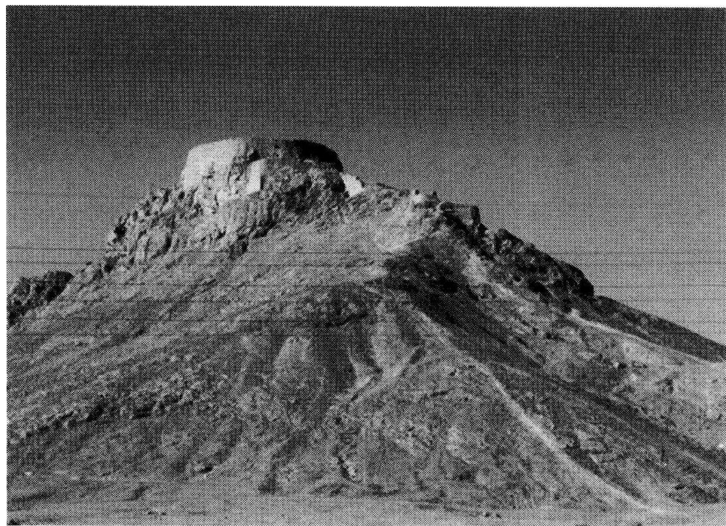


圖7　瑣羅亞斯德教的静寂塔



圖8　現代的瑣羅亞斯德教拜火神祠

果。第二天早上我們去了郊外的静寂塔(圖7),這裏對於我們研究祆教、粟特的人是很震撼的。過去我們看到的粟特的納骨甕都是單個的,很小,而這裏的静寂塔有高大的圍牆,裏面可以放幾十人到上百人,建築在一個個小山頂上,用來處理拜火教徒的屍體。在亞兹德城裏,我們去了一所瑣羅亞斯德教的拜火神祠(圖8),完全是現代的。神祠上面有阿胡拉瑪兹達像,其基本格局應該是古代瑣羅亞斯德教的拜火神祠的延續。隔着玻璃窗,我們可以看到那

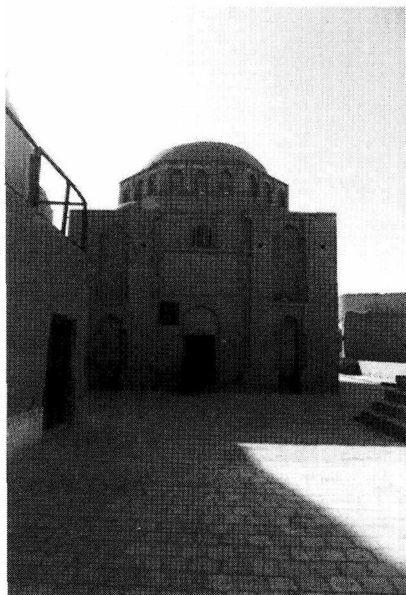


圖9　由祆教的祠廟改造成的伊斯蘭的陵墓

永不熄滅的聖火。在亞兹德城内一個古老的社區，我們去了一個由祆教的祠廟改造成的伊斯蘭的陵墓（圖9），它現在是清真寺的樣子，但建築的頂部是八棱形的，仍然保留了瑣羅亞斯德教的制度痕跡。過去我讀博伊斯紀念文集裏有人專門寫從祆教神祠到清真寺演變的研究論文，他用了兩個例子來講清真寺哪一個部分原來是火祆教神祠的哪個位置①，這次終於看到了真實的個案。這個社區還有幾個隊商旅店，大致的結構還是馬可·波羅停住時的樣子。

馬可·波羅的時代，瑣羅亞斯德教已經比較遥遠，他在這裏的關注點是商品和貿易："耶思德（Iasd）在波斯邊境，是一座很好的繁榮的城市，值得特别講述，這裏有各種貿易和最美的金和絲製成的衣料，這裏製造的此種衣料叫耶思底（Iasdi），商人將其販往東方各地售賣，獲高額利潤。"今天看來，亞兹德並不是那麽繁榮。他講到的用金和絲織成的衣料，應當就是元代史料中的納石失②，元朝皇帝、大臣、近侍參加宫廷大宴的禮服都用這種加了金線的絲織品製成，西方來的傳教士説他們的服裝金碧輝煌。馬可·波羅是商人，他對物品和買賣記録得非常仔細，這些商品我們現可以用出土和傳世文物去印證，有些甚至現在還在生産，我們在亞兹德就訪問了一家古老的紡織作坊（圖10）。在伊朗地區出土的文物和傳統工藝（圖11），是我們研究《馬可·波羅行紀》時要加以關注的研究課題。

下一站我們到了設拉子。設拉子現在是伊斯蘭世界的一個中心城市，其實也是伊朗古代文明最爲核心的地方，著名的波斯波利斯、菲魯扎巴德薩珊王宫都在這個地區。伊朗大體上可以分爲南北兩部分，古代伊朗有時候是北

① M. Shokoohy, "Two Fire Temples Converted to Mosques in Central Iran", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce (Acta Iranica 25)*, Leiden: Brill, 1985, pp. 545—572.

② 尚剛，《納石失在中國》，葉奕良編，《伊朗學在中國論文集》第3集，北京大學出版社，2003，144頁。



圖10　一家古老的紡織作坊



圖11　伊斯法罕的手工藝者在打製銀器

方人勝利，統治了整個伊朗；有時候是南方人勝利，統治了北方，形成一個帝國。伊朗南部的古跡衆多。我們專門去了菲魯扎巴德的薩珊王宫，在山頂上的那座王宫我們没有來得及去，我們去了在平地上的那座。這是薩珊波斯時代(226—650)的王宫，它的建築裏面是整齊的，外面是凹凸不平的(圖12)，並不像中國的建築，講究外面的平整。我們在王宫裏面可以看到一些蒙古人到來後改造的樣子，如王宫入口的門道，伊朗傳統的門道都是在門外的左右兩



圖12　費魯扎巴德的薩珊王宫

邊向下走，由於蒙古人騎馬，走兩邊不方便，所以就把兩邊的坡道廢棄了，用土埋上，結果把窗户就都埋上了，他們在門前修一條直接的坡道上去。

馬可·波羅對設拉子只有在波斯八國部分有簡短的記述，我們在《心之喜悦》的相關部分可以找到大致同時代的描寫："設拉子建於伊斯蘭時期，是伊斯蘭中心。這裏氣候適宜，有各種貿易，大街上總是充滿香料的氣味。居民用地下水渠取水。葡萄非常好，柏樹也長得極好。當地人消瘦，棕皮膚，多是遜尼派，也有什葉派。"這裏所説的地下水渠就是坎兒井，中國新疆的坎兒井，有人説是從漢代的井渠來的，王國維曾經寫過文章。但維吾爾語稱坎兒井爲karez，來自波斯語；坎兒井的發掘方法和功能也和波斯地區一樣，而波斯早在阿契美尼德王朝（前550—前330）時期就有坎兒井了，比西漢還要早，所以從傳播的角度來看，新疆的坎兒井一定是從波斯來的做法[1]。

爲了節省時間，我們從設拉子飛到了阿巴斯港。阿巴斯港是現在波斯灣的貿易中轉站，不過這一地位在不同的歷史時期在不同的地方轉换，在馬可·波羅來到波斯灣的時候，這裏的中心城市是陸上的霍爾木兹（元朝時稱"忽里模子"），遺址在米納卜南約十公里處Kumbil村旁邊。馬可·波羅第一次來到這裏時，本來是想從海路去中國，但他覺得這裏造的船不够結實，所以又轉向

① E. Trombert, "The karez Concept in Ancient Chinese Sources: Myth or Reality?", *T' oung Pao*, 94, 2008, pp. 115—150.

東北,走陸路,經伊朗荒原和中亞沙漠地帶,前往中國。我們這次没有機會去舊霍爾木兹,據説也没有什麼遺跡了。《馬可·波羅行紀》稱:“騎行兩日,至上述大省邊緣,可見大海,在海岸邊有一座城市唤作忽里模子(Curmos),城中有一良港。我要告訴你們,所有來自忻都各地的商人以船載著各種香料和其他貨物來此城中,賣於他人。這些貨物是寶石,珍珠,各色用金和絲織就的布料,象牙和許多其他貨物。又是該城之商人將這些貨物轉販世界各地。該城確實商業繁榮。”可以從中想見當時的輝煌。

馬可·波羅從中國返回再次來到霍爾木兹,但不久後,霍爾木兹受到來自北方的遊牧民族的毀滅性打擊,於是整個城市搬遷到Jārūn(Jārāūn或Zārūn)島上,但仍使用霍爾木兹這個名字,這就是今天距阿巴斯港不遠的現在的霍爾木兹島。我們乘坐十分簡陋的電動小船(圖13),大約四十多分鐘到達霍爾木兹島。島上不能種任何莊稼,都是鹽鹼地,但是它在14世紀時,曾利用轉口貿易,達到十分輝煌的景象,全島最多時可以養活五萬人,完全靠經營海外貿易和轉口運輸。現在島上已經没有任何貿易産業,只有一些打漁和從事旅遊業的人。我們環島走了一圈,由於挖掘鹽晶和紅土的緣故,只有一個遺址可看,就是1515年葡萄牙人佔領該島後建的一座軍事堡壘(圖14),包括衙署、教



圖13 去霍爾木兹島的電動小船



圖14　葡萄牙人的軍事堡壘

堂、監獄等設施。這個堡壘最多的時候有四千人住在裏面，現在還有一些古老的炮，和一些從各處收羅來的阿拉伯、波斯文墓碑。

馬可·波羅還詳細描述了霍爾木茲地區的船："該城之人擁有許多船隻，然其船極劣，十分脆弱危險。因其不似我等用鐵釘子固定，常有船隻沉没。因其船用一種特定的如陶器般易碎的堅木制成，一旦釘子釘進去，硬木便反作用於自身，因此毁壞。其人小心翼翼地用鐵鑽頭在厚木板的各端鑽洞，再用小木釘固定，然後他們用一種'忻都胡桃'（椰子）樹皮做成的粗繩捆綁或縫系厚木板。該繩海水浸之不爛，可以持久，然不能禦風暴。其人既無鐵制釘，故以木制釘固定船隻，再用上述粗繩縫繫。所以乘此船者危險堪虞，我告訴你們由於忻都海極爲可怕，常有大風暴，船隻沉没不少。"我們也在港灣處看到了這種縫製的古木船（圖15），上面是用樹繩把一片片船板縫上，下面吃水



圖15　縫製的古木船

的部分就用瀝青把縫隙堵上。馬可·波羅覺得這種船很不保險,所以没敢坐這種船去漂洋過海。

這次借去伊朗開會之機,在山雨欲來的風聲吹拂中,我們從北到南,走馬觀花式地考察了部分馬可·波羅在伊朗走過的地方。從學術的角度來思考,此行主要有以下幾個方面值得進一步總結:

一、伊朗地區保存了大量中國的文物,值得我們加以整理和研究。比如伊朗國家博物館收藏的青花瓷,有900多件,據他們説其中元青花有30多件,其中有些是元、明王朝的贈物,有些是貿易所得,其中很多精品,我們在國家博物館庫房中看到幾件,上面有阿巴斯大帝打上的波斯文印記(圖16)。這批瓷器有相當部分還放在大不里士(Tabriz)附近的伊利汗國王宫裏。伊朗國家博物館館長非常希望我們組織人跟他們合作,把這900多件瓷器整理出來,出版圖録。海外收藏的青花瓷不少,在土耳其的托普卡比宫(Topkapi Palace)也有一批,因爲土耳其跟西方關係密切,所以其藏品已經過充分研究。而伊朗的部分,學界所知不多。《波斯藝術綜覽》裏收了一些,有些學者也看過一些,但没有系統地整理出版過,很值得合作研究刊佈。而且,在伊朗的一些地方博物館或者考古陳列室裏,也有從中國來的瓷器,值得調查研究。



圖16 伊朗國家博物館收藏的青花瓷

二、從《馬可·波羅行紀》的伊朗部分來看，我們不能僅僅從一個訪古的角度去看他對世界的記録，其實馬可·波羅並不訪古，他是一個典型的商人，更注意的是當時的商品的情況和如何販賣。同時，我們也應該關注馬可·波羅關於山川、道路的記録，這些對於商人有舉足輕重意義的事項，我們不要輕易略過。比如伊朗特別重視水，馬可·波羅也經常記載他們怎麼保存水、利用水。我們一行在各地的波斯王宮和富有人家的庭院裹看到的情景，基本上都是一進去就是一個水池（圖17）。伊朗的坎兒井也十分壯觀，我們在亞兹德時參觀了一個水博物館，裹面有一個很長的坎兒井的模型以及有關坎兒井的各種文物和圖示。馬可·波羅其實没有意識到坎兒井，在起兒漫的首都設拉子時，他説："沿河地表有一些洞穴，爲河流侵蝕而成，可見水流，隨之又入地下。"其實這種洞穴我們在路上經常看得到，和新疆吐魯番地區的一樣，上面蓋著木板之類的東西，底下就是坎兒井的豎穴，其實他看到的就是坎兒井。伊朗坎兒井裹流的水主要是地下水，不像新疆那樣是天山上的雪水。波斯人在山坡上發現地下水所在的時候，就打一個深井，有階梯下去，從地下向城中開鑿。坎兒井水道在進入城裹之前，都有水窖（圖18），把一部分水儲存下來，

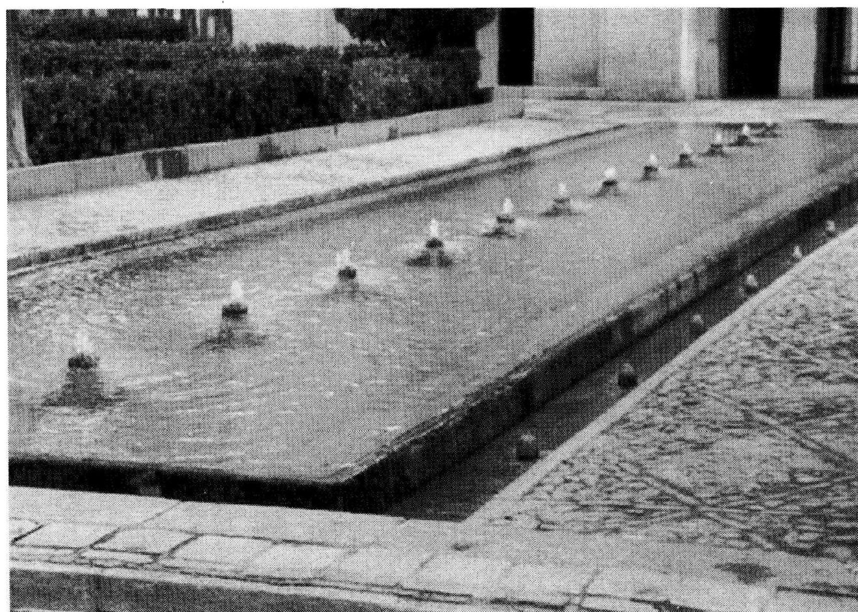


圖17　卡尚的 Fin Garden



圖 18　水窖

然後分流進入城市，再通到很多家裏面。私家的坎兒井會有一個是繼續流的清水，還有一個污水道，很短，慢慢就滲到地下了，非常合理。水通過這個城後，再分散開來澆灌農田。有些坎兒井繼續向前，澆灌下一個城鎮，所以有的坎兒井非常長。正是由於伊朗地區坎兒井發達，蒙古軍隊在攻打一些城市的時候，就會利用這些地下的通道進入城市，或者斷絕城中的水源，逼其投降。

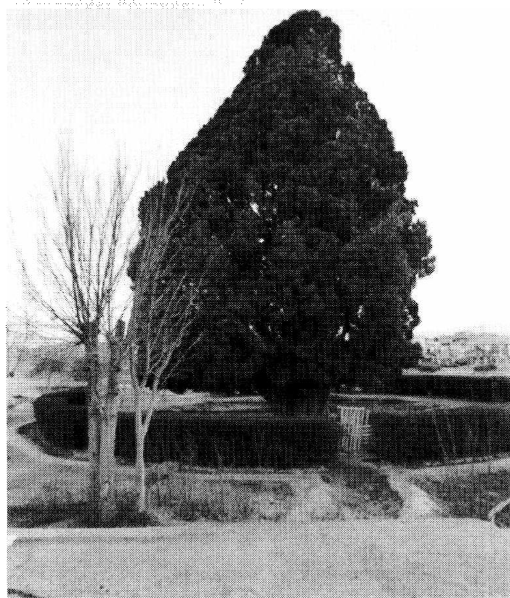


圖 19　獨樹

三、《馬可·波羅行紀》涉及許多宗教的問題。馬可·波羅從設拉子往東北走的時候，特别記載了一棵大的"獨樹"，這棵樹在伊朗歷史上有很多傳説，它原來是一棵瑣羅亞斯德的聖樹，穆斯林來了以後要砍伐它，結果要砍伐的哈里發就死了。這種樹我們在去居魯士墓的路上也經過了一棵(圖 19)，類似的這種樹早在波斯波利斯的浮雕上就有了，

這是一個很特别的柏樹樹種，很高大，生存年代很長，所以它與伊朗的宗教演變史息息相關。對於馬可·波羅的研究，離不開對於風物、對文物、對一些事件、對一些宗教故事的清理，特别是馬可·波羅記載的教派紛争，也是一項重要的課題。馬可·波羅自有其基督教的背景，所以他對穆斯林有一些不好的記載，而對於當地的基督教則多有關照，所以應當細緻研究當時的不同宗教。

四、馬可·波羅是蒙元時期中國與西方交往的一個典型，而且他走過陸路，也走過海路，爲我們留下豐富的記載。但馬可·波羅並非當時絲綢之路上唯一的旅行者，還有許多商人、使者、傳教士也穿行其間，有的還留下了記載。我們希望借《馬可·波羅行紀》爲引導，來推進伊斯蘭時期或者是13世紀前後東西方文化交流的研究。但是僅就伊斯蘭時期的中伊關係史來説，要透徹地加以研究，也需要關注從波斯帝國一直到馬可·波羅時代伊朗的歷史和文化。我們這次走訪過的波斯波利斯（圖20），應該是最輝煌的伊朗文明的遺跡，要瞭解馬可·波羅

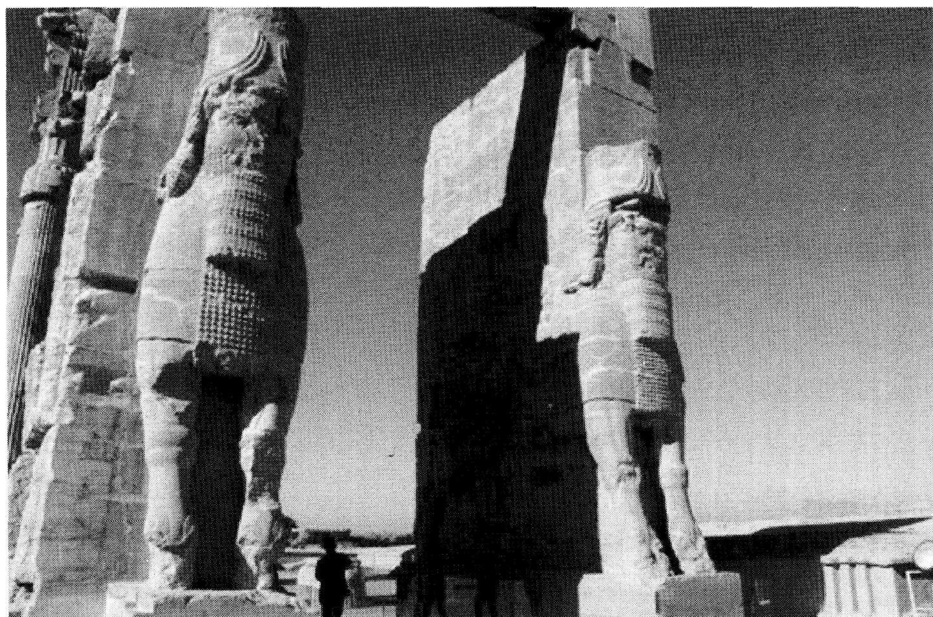


圖20　波斯波利斯



圖21　伊斯法罕一家工藝美術品商店

時期的伊朗文化因素的來源,也還是要追溯到大流士皇帝的輝煌時代。同樣,對於伊朗這樣一個熱愛自身傳統與文明的國度來説,從今天的現實生活中尋找馬可·波羅時代的伊朗影響(圖21),也一樣值得重視。

伊朗是馬可·波羅用了相當多的篇幅描述的地區,我們短暫的旅程無法走遍馬可·波羅到過的地方,但實實在在地踏上伊朗的土地,對於《馬可·波羅行紀》的有關記載自然有了更深層的理解。

(2012. 4. 30)

# 《馬可·波羅行紀》與斯坦因的考古探險活動

羅　帥

馬可·波羅是"中世紀最偉大的旅行家"[①],他講述的奇聞異事喚起了歐洲人對東方的熱情和嚮往。從大航海時代開始,他的故事激發了一批又一批冒險家向東方探索和開拓。這股浪潮一直持續到19世紀末至20世紀初,一群西方考古探險家在他的精神感召下,手持《馬可·波羅行紀》(以下或簡稱《行紀》),向中亞蜂擁而至。既然斯文·赫定(Sven Anders Hedin)、斯坦因(Mark Aurel Stein)們的探險號稱是"沿着馬可·波羅的足跡",那麼他們的著述當然或多或少包含有對《行紀》的解讀片段。這些由實地考察得來的解讀無疑對《行紀》的考證與研究工作大有裨益,但長期以來没有得到學界的足夠重視。本文打算以斯坦因爲例,發掘西域探險家們與《馬可·波羅行紀》背後隱藏的故事,嘗試爲馬可·波羅的研究打開一個新的視角。

## 一、馬可·波羅:斯坦因探險的精神力量

從1900年進行第一次中亞考察開始,斯坦因將其全部生命獻給了亞洲探險事業,直至1943年病逝於阿富汗考察途中。他是那個時代西域探險家中最傑出、最嚴謹的一位,他獲取了大批珍貴的文物收集品並留下了多部圖文並

作者學習單位:北京大學歷史學系

① M. A. Stein, *On Ancient Central-Asia Tracks*, London: Macmillan, 1933, p. 34; idem., "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", *The Geographical Journal*, LXV/5-6, 1925, p. 496.

茂的考察報告,這些都已成爲學術界用之不盡的資料源泉[①]。而他本人的生平也成爲學術界非常感興趣的課題,這方面珍妮特·米斯基(Jeannette Mirsky)、汪海嵐(Hellen Wang)、王冀青、陳自仁等人都有專門的論著[②]。根據他們的研究並結合斯坦因本人的著述,我們得以明瞭引導斯坦因投入探險事業的種種因素和支撑力量。這其中,馬可·波羅是其背後最重要的精神動力之一。

在所有研究斯坦因生平的著作中,以英國學者米斯基所作的傳記最爲詳實。她曾花費12年時間收集斯坦因的書信、日記等原始材料,撰寫了《斯坦因:考古與探險》一書。在這部傳記裏,米斯基細緻地解析了斯坦因投身中亞考古探險的各種原因。她指出,馬可·波羅、亞歷山大與玄奘是對斯坦因探險事業影響最大的三個人,他們千古流傳的事蹟引導他將畢生的精力投入到西域探險之中。關於這一點,米斯基作了如是闡述:

> 另一位斯坦因追尋其足跡的人物是13世紀晚期的威尼斯商人馬可·波羅。他的著作描述了東方的王國和奇跡,有亨利·玉爾(Henry Yule)爵士的譯本。亞歷山大大帝、玄奘和馬可·波羅構成了一個三角形,其各邊聯結了古代與中世紀、東方與西方、國際貿易與一種世界性宗教——佛教。斯坦因的任務就是領會它們的內在聯繫,在畢生的工作中,通過多次考古勘察來證實、順理文獻記述和遺址的關係,賦予它們生命和意義,

---

① 關於斯坦因的著作目録,參The Journal Editor, "Publications of Sir Marc Aurel Stein", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1, 1946, pp. 86—89;王冀青,《斯坦因對東方學研究的貢獻——他關於中亞、南亞和西亞地區的研究論著與考察報告詳目》,《西北史地》1986年3期,21—29頁。

② J. Mirsky, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd edition, 1998 (first printed in 1977). 漢譯本見珍妮特·米斯基,《斯坦因:考古與探險》,田衛疆等譯,烏魯木齊:新疆美術攝影出版社,1992;Helen Wang, *Sir Aurel Stein in The Times: A Collection of over 100 References to Sir Aurel Stein and his Extraordinary Expeditions to Chinese Central Asia, India, Iran, Iraq and Jordan in The Times Newspaper 1901—1943*, London: Saffron Books, 2002. 王冀青,《瑪律克·奥賴爾·斯坦因(西元1862~1943年)》,陸慶夫、王冀青主編,《中外敦煌學家評傳》,蘭州:甘肅教育出版社,2003,298—319頁;陳自仁,《殞命中亞:斯坦因探險考古生涯》,蘭州:甘肅文化出版社,2004。另有一些以斯坦因生平爲研究對象的專題論文集:Helen Wang (ed.), *Sir Aurel Stein: Proceedings of the British Museum Study Day, 23 March 2002*, London: British Museum, 2004; L.Russel-Smith et als.(eds.), *The South Asian Legacy of Sir Aurel Stein*, Turnhout: Brepols, 2008.

爲將來的研究工作奠定基礎。

斯坦因選擇了這個由他構築的三角形世界作爲歸宿，這個世界使他的生涯充滿希望、刺激和發現，令他感到心滿意足。結婚幹什麼？甚至連這種念頭都不該有，他始終是孤獨一人，至死不悔。①

無論是精神鼓舞還是資料準備方面，《馬可·波羅行紀》和《大唐西域記》都是斯坦因考古探險活動中最值得依賴的著作。兹置後者不言，單詳述前者。斯坦因在倫敦求學期間，認識了三位既像慈父，又是恩師和摯友的大人物——希歐多爾·杜卡(Theodore Duka)、亨利·勞林森(Henry Rawlinson)和亨利·玉爾，這三人都有淵博的東方學知識，在印度有豐富的閱歷，是促成他赴印度工作並對其探險事業産生深遠影響的重要人物②。關於亨利·玉爾，斯坦因在第一次中亞考察報告《古代和田》的扉頁上寫了這樣一段獻辭："爲紀念陸軍上校亨利·玉爾爵士——偉大的早期旅行的闡釋者、中亞歷史地理學的開拓者。這本古物研究報告基於我的旅行，而他的著作是我旅途中最好的伴侶。謹以此書獻給這位學者、作家和男子漢，以表達我誠摯的敬意和欽佩。"③米斯基也曾指出，玉爾的著作是斯坦因中亞探險途中的指南和伴侶④。我們知道，亨利·玉爾是19世紀末至20世紀初英國最富盛名的東方學家，是研究馬可·波羅成就最爲突出的學者，他的兩部鴻篇巨制《古代中國聞見録》和《馬可·波羅行紀校注》都與研究馬可·波羅有關⑤。斯坦因獻辭裏"旅途中最好的伴侣"正是指這兩部著作，在斯坦因的三部中亞考察報告所列的參考文獻裏，玉爾的這兩部書都赫然在列，在正文中也屢次徵引。由此可見，《馬可·波羅

---

① J. Mirsky, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer*, p. 17. 參田衛疆等譯，《斯坦因：考古與探險》，22頁。

② J. Mirsky, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer*, pp. 24—31; 王冀青，《瑪律克·奥賴爾·斯坦因(西元1862~1943年)》，299頁；陳自仁，《殞命中亞：斯坦因探險考古生涯》，12—14頁。

③ M. A. Stein, *Ancient Khotan*, Oxford: Clarendon Press, 1907, 扉頁獻辭。

④ J. Mirsky, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer*, p. 31.

⑤ H. Yule, *Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Mediaeval Notices of China*, revised by Henri Cordier, London: Hakluyt Society, 1915—1916; idem., *The Book of Ser Marco Polo the Venetian Concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, revised by Henri Cordier, London: Murray, 1903.《中國古代聞見録》輯録了大量有關中國和中西交通的史料，是玉爾爲研究馬可·波羅所做的準備工作，參見J. Mirsky, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer*, pp. 30—31。

行紀》(玉爾注釋本)對斯坦因的考古探險有着非同尋常的意義。

從斯坦因的日記中,我們確實發現《馬可·波羅行紀》是斯坦因探險生活中的伴侶——這不僅僅是説這部書對他的學術考察起到了重要指引作用,甚至也對他枯燥的沙漠旅行提供了消遣。在1907年3月16日斯坦因寫給艾倫(Percy Stafford Allen)的信件裏透露了一個有趣的細節:

> 每日只需走23—36英里,我有充裕的時間向忠誠的蔣師爺學習口語……他告訴我官僚機構的許多小秘密,如有關驕傲的按辦們浮沉休咎的生涯,以及他們不光彩的收益。"新疆"是中國官員的印度,那裏人人相互熟識,起碼會瞭解自己的朋友和前任。我們經常談論馬可·波羅,此人曾如實地描述了這條古道。今天,作爲練習,我口譯了有關羅布沙漠的一章。不知馬可先生可曾料到,他的這本書引起了中國讀者的興趣。[①]

從這段話中我們可以得知,在漫長的考察活動中,作爲一種學習和消遣的手段,斯坦因時常將馬可·波羅的故事講給蔣師爺聽。這從側面反映了他對《行紀》内容的諳熟,以及馬可·波羅在他心目中如影相隨的地位。走在那條古老的沙漠道路上,他講述着數百年前的依稀往事,眼前彷彿看到那位一路相伴的偉大旅行家的身影,可以想見他那無比激動的心情。在斯坦因的著述裏,這種激動心情的流露是經常可見的,例如,在他的報告描寫帕米爾高原的片段裏,提及馬可·波羅的相關記載時,他使用非常優美的語言,抒發了他的思古幽情[②]。另外,這段記載還反映出斯坦因對《行紀》的肯定態度,他認爲馬可·波羅"如實地(truthfully)"描述了塔里木盆地南緣的古代交通路線。那麽,他在實地考察中無疑會重視《行紀》的相應内容。斯坦因對《馬可·波羅行紀》的評價之高更是在《中亞古道紀行》的下述這段話裏表露無遺:

---

① J. Mirsky, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer*, p. 252. 參田衛疆等譯,《斯坦因:考古與探險》,252頁。

② M. A. Stein, *Innermost Asia*, Oxford: Clarendon Press, 1928, p. 860; idem., *Ruins of Desert Cathay*, I, London: Macmillan, 1912, pp. 69, 161; idem., *On Ancient Central-Asia Tracks*, pp. 46, 304—308; idem., "A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913—16," *The Geographical Journal*, XLVIII/2-3, 1916, p. 215; idem., "Expedition in Central Asia," *The Geographical Journal*, XLVII/5, 1916, p. 360.

（蒙古帝國建立後）天山南北的商道通暢了百餘年。一批批使節、商人和旅行家從歐洲出發前往遥遠的中國，從他們流傳至今的的行紀裏，我們獲知了大量有關這些道路和他們行經之地的故事。但這些行紀没有一種在内容的準確性和趣味性方面能夠接近中世紀最偉大的旅行家——馬可·波羅的不朽著作。[①]

在斯坦因的著述裏還有許多細節體現了馬可·波羅對他的巨大影響，以下再試舉幾例。在《西域考古記》裏，我們發現了一條有趣的注釋——當斯坦因試圖解釋有些尼雅文書上只使用一枚印章的現象時，他是拿馬可·波羅的遺囑上只有一個公證人簽名來作爲論據[②]。馬可·波羅的遺囑與尼雅文書的時代相差千餘年，地域上也相隔上萬里，斯坦因將它們聯繫起來只能説明他對馬可·波羅的相關事蹟瞭若指掌，在考古探險過程中遇到相似的現象時情不自禁地就迸發出這種聯想。筆者也注意到，在斯坦因的著作裏，他經常使用"馬可·波羅時代（Marco Polo's time）"這樣一個時間代詞[③]。這反映出了兩個事實：一方面説明此時斯坦因潛意識裏將馬可·波羅的相關記載與考察中遇到的實際情況進行比照，這是他對《行紀》進行研究的一種方式；另一方面也體現了馬可·波羅對他個人乃至當時歐洲人的巨大影響力。最後要提及的一個細節是1909年1月10日斯坦因寫給艾倫的一封信，裏面提到："儘管時間緊促，而且又急於趕回哥哥家，但我還是抽時間在馬可·波羅的城市度過了愉快的一天。我覺得自己仿佛有責任把沙州和戈壁荒漠的最新消息帶到偉大旅行家的故鄉！"[④]斯坦因熱切期望訪問威尼斯，並將其稱爲"馬可·波羅的城市"，還説自己"有責任"把中亞考察獲得的最新消息傳遞到馬可·波羅的故鄉，這些語句體現出來的濃厚情感不言而喻。在斯坦因心目中，馬可·波羅並不那麽遥遠，而就像一位穿越時空的至交好友，鼓勵着他完成中亞考察事業。

---

① M. A. Stein, *On Ancient Central-Asia Tracks*, p. 34.

② M. A. Stein, *Serindia*, I, Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 229, note 10.

③ M. A. Stein, *Serindia*, I, p. 301; III, pp. 1151, 1134; *Innermost Asia*, I, pp. 169, 306; *On Ancient Central-Asia Tracks*, pp. 36, 249; "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", p. 498; "A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913—16", pp. 118, 197.

④ J. Mirsky, *Sir Aurel Stein: Archaeological Explorer*, p. 326. 參田衛疆等譯，《斯坦因：考古與探險》，324頁。

## 二、斯坦因對《馬可·波羅行紀》之調查與考證

亞歷山大、玄奘和馬可·波羅對斯坦因的探險生涯影響深遠。斯坦因一生的考古探險大致可分爲印度—中亞、中國西北以及伊朗三個區域,他在這些地方的考察目標大多與上述三人的行蹤及其相關著作有關係。由於三人的生活時代及活動區域各不相同,斯坦因在三個地區的考察内容也隨之有所側重。在中國内地,斯坦因的考察往往跟玄奘和馬可·波羅的記載有關;在伊朗,主要是爲了尋找亞歷山大的遺跡,兼及馬可·波羅的行蹤;在印度—中亞,則不僅根據玄奘和馬可·波羅的著作調查古代的城址和道路,也實施了很多項目來考察亞歷山大大帝東征的路線和行軍遺跡。馬可·波羅是三人中唯一一個行蹤遍及斯坦因所有考察區域的人。通過翻檢斯坦因的考察報告和行紀,我們也可以發現他對《馬可·波羅行紀》十分重視,對其記載的内容做過大量實地考察和分析論證。以下,筆者分地區對斯坦因有關《行紀》的考證工作進行系統分析,評介他做出的貢獻。

### (一) 印度—中亞

從1888年開始,斯坦因長期在英屬印度工作,先後任職於拉合爾東方學院和印度考古局等單位。在他進行大規模中亞考古探險之前,印度河流域是其考察的主要區域,他曾在克什米爾、斯瓦特河谷以及俾路支斯坦等地進行過多次考古調查和發掘。他在印度—中亞地區進行的考古和探險活動可以分爲兩部分:一是調查亞歷山大大帝東征的路線及行軍遺跡;二是考察玄奘和馬可·波羅走過的路線,尋找《大唐西域記》和《馬可·波羅行紀》記載的佛教聖地和城市遺址[①]。關於前一方面的工作,斯坦因寫有考察記録《沿着亞歷山大進軍印度河流域的足跡》[②]。關於第二方面,在斯坦因的中亞考察報告等著作中都有大量反映,這裏,筆者打算對他關於《馬可·波羅行紀》相關内容的調

---

① 陳自仁,《殞命中亞:斯坦因探險考古生涯》,36頁。

② M. A. Stein, *On Alexander's Track to the Indus: Personal Narrative of Explorations on the North-West Frontier of India, Carried out under the Orders of H. M. Indian Government*, London: Macmillan, 1929. 亦參見 M. A. Stein, "Alexander's Campaign on the Indian North-West Frontier: Notes from Explorations between Upper Swāt and the Indus," *The Geographical Journal*, LXX/5-6, 1927, pp. 417—440, 515—540.

查和考證展開討論。

蒙古人對中亞的征服使得當地的城市遭到嚴重破壞，人口銳減，經濟凋敝，古代交通路線荒蕪廢棄。當馬可·波羅行至此地時，到處都是一片荒涼破敗景象，因此他對西北印度至中亞一帶着墨甚少，只用了數章對撒普兒干(Sapurgan)、巴里黑(Balc)、鹽山(Mountain of Salt)、巴達哈傷(Badascian)、帕篩(Pasciai)、客失迷兒(Chescemir)和撒麻耳干(Samarcan)等地進行了描述。儘管如此，斯坦因仍然十分留意馬可·波羅對這一地區的相關記載，對他提到的地點、事件和物產等多有考證，並在實地考察中進行核實。在斯坦因的前三次中亞考古探險中，他對馬可·波羅有關印度—中亞地區的一些記載都進行了考察，尤其在第二次探險中着力最多。實際上，他第二次探險進入中國的路線正是沿着馬可·波羅的足跡走的。

斯坦因對《馬可·波羅行紀》這幾章的研究大致可歸納爲四個方面。其一，馬可·波羅關於客失迷兒的記述，他專門寫有《馬可·波羅記載的蒙古人對客失迷兒的一次入侵》一文，通過文獻和實地調查相結合，考辨馬可·波羅講述故事中的真實成分，勾勒出那古荅兒(Nigūdar)所率之蒙古軍隊對客失迷兒的入侵路線，即巴達哈傷→巴什戈爾(Bashgol)谷地→迪爾(Dīr)→塔拉什(Talāsh)→斯瓦特(Swāt)→班納(Bunēr)→阿格洛爾(Agrōr)→傑盧姆(Jhelum)河谷→客失迷兒[①]。其二，對馬可·波羅所述帕篩和巴達哈傷二州地望及紅寶石等物產的考證，前者在潘吉柯拉(Panjkōra)河上游之卡菲爾斯坦(Kafiristan)，後者在烏滸(Oxus)河上游谷地之費扎巴德(Faizābād)[②]。其三，對馬可·波羅所述帕米爾高原地理環境及物產的考證，通過實地考察，他認爲《行紀》對維多利亞(Victoria)湖及野綿羊之描述是詳細而準確的[③]。其四，分析馬可·波羅關於瓦罕(Vocan)的記載，確定馬可·波羅穿過瓦罕走廊的行程

---

① M. A. Stein, "Marco Polo's Account of a Mongol Inroad into Kashmir," *The Geographical Journal*, LIV/2, 1919, pp. 92—103. 該文主要内容收入 M. A. Stein, *Serindia*, I, pp. 11—12.

② M. A. Stein, *Ancient Khotan*, I, pp. 14—15; *Serindia*, I, p. 24; *Innermost Asia*, II, pp. 872, 877; *Ruins of Desert Cathay*, I, p. 66; *On Ancient Central-Asia Tracks*, pp. 312—313.

③ M. A. Stein, *Innermost Asia*, II, pp. 858—860; *Ruins of Desert Cathay*, I, p. 69; *On Ancient Central-Asia Tracks*, pp. 46, 304—308; "Expedition in Central Asia", p. 360; "A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913—16", p. 215.

與路線，即從巴達哈傷舊都巴哈拉克(Bahārak)出發，溯瓦爾多伊(Vardoj)河而上，翻過伊什卡什姆(Ishkāshim)山口到達瓦罕首府奇拉·潘加(Kila Panja)[1]。對於馬可·波羅所述阿富汗境内撒普兒幹和巴里黑等地，由於當時英國和阿富汗關係緊張，斯坦因一直没有機會進行實地考察。等到他晚年終於覓得機會以81歲高齡進入阿富汗考察時，卻不幸染恙，病逝於喀布爾，留下遺憾。

## (二) 中國西北

斯坦因對歷史文獻非常重視，特别是有關中國西北的部分，從正史《西域傳》到《法顯傳》、《宋雲行紀》等等多有徵引，而其中利用最多的正是《大唐西域記》和《馬可·波羅行紀》。斯坦因的中亞考察集中在塔里木盆地南道至敦煌一線，這條路線玄奘和馬可·波羅都曾走過並有詳細記述。在這一線，《行紀》記載了可失合兒國(Cascar，喀什)—鴨兒看州(Yarcan，莎車)—忽炭州(Cotan，和田)—培因州(Pem，烏宗塔提)—車爾成州(Ciarcian，且末)—羅不城(Lop，若羌)—唐古忒州(Tangut，敦煌)—哈密州(Camul，哈密)—欣斤塔剌思州(Ghinghin Talas)——肅州(Succiu，酒泉)—甘州(Campçio，張掖)—亦集乃城(Eçina，黑城)等12個地方，除了欣斤塔剌思州之外的11個地方[2]，斯坦因都進行了實地考察，並對馬可·波羅的相關記載作了援引和詳細考證。

《大唐西域記》和《馬可·波羅行紀》是始終伴隨斯坦因在中國西北考察的兩本重要參考文獻。但由於二書時代和文體特點，它們發揮的作用也有所不同。《大唐西域記》的性質之一是一部佛寺和佛教勝跡志，玄奘詳細記載了沿途各地佛寺到王城的距離和方位，這些佛寺和居民點今天大都湮滅。因此，玄奘的著作對於斯坦因的考古調查與發掘有十分重要的指導作用，可以起到順藤摸瓜的效果。斯坦因西域考察的主要收穫是漢唐時期的遺跡遺物，而且佛教文物佔有很大比重，這與《西域記》的指引作用分不開。《馬可·波羅行紀》記載了中國西北的12個地方(州或者城市)，這些地方基本上今天仍有人居住，加上其遊記的性質，決定了它無法像《西域記》一樣爲斯坦因的考察提供

---

① M. A. Stein, *Serindia*, I, pp. 64—65; *Innermost Asia*, II, pp. 861, 863.

② 關於欣斤塔剌思州的具體位置，學界尚無定論。

遺址定位。但這並不妨礙斯坦因對《行紀》這部分内容的重視，他在論文《亞洲腹地：影響歷史的地理因素》裏這樣寫道："我有幸在探險中沿着這整條道路（指喀什至甘肅之間的古代商道）追尋馬可·波羅的足跡，並通過實地考察來判斷亨利·玉爾爵士——當代偉大的馬可·波羅注釋家——所校注《馬可·波羅行紀》的準確性。"[①]可見，斯坦因在中國西北考察的一項重要任務就是對《行紀》玉爾注釋本的相關部分進行考證。其考證工作主要包括以下四個方面：

第一，馬可·波羅記載交通路線之考證。斯坦因的中亞探險主要包括兩個方面，一爲考古調查，一爲地理考察。由於他在考古方面的收穫巨大，我們往往忽略了他的後一個任務。實際上，他在英國皇家地理學會主辦的《地理學報》（*The Geographical Journal*）上發表了大量論文，將其地理考察和研究成果及時公諸學界。古代交通路線特别是商道的確認是斯坦因中亞地理考察的一項重要内容。他諳熟玉爾的兩部巨著《古代中國聞見録》和《馬可·波羅行紀校注》，對古今旅行家有關印度、中亞經塔里木盆地進入中國内地行程之著述瞭若指掌，例如，從法顯、宋雲到玄奘、馬可·波羅，再到沙哈魯之使者、波斯商人哈吉·穆罕默德（Hajī Muhammad）、耶穌會士本鄂本篤（Benedict Goëz），乃至與他同時期的費爾南·格瑞納（Fernand Grenard）、埃爾斯沃斯·亨廷頓（Ellsworth Huntington），甚至斯文赫定的相關記録，他在考察中都會留意並在其著作中進行徵引和考證。古代有關塔里木盆地至河西走廊的交通路線以玄奘和馬可·波羅的記載最爲詳細，最具歷史價值。斯坦因認爲從和田到甘肅的道路在馬可·波羅時期仍是一條常規商道，在其考察報告和行紀的多個部分，他對馬可·波羅有關這條路線的記述都進行了詳細分析和考辨。現將其各處考證輯録如下：從帕米爾通往可失合兒的道路及長度[②]；從鴨兒看通往忽炭的道路[③]；培因至車爾成的道路[④]；從安迪爾廢墟到車爾成的道路[⑤]；從車

① M. A. Stein, "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", p. 496.

② M. A. Stein, *Ancient Khotan*, I, p. 41; "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", p. 381.

③ M. A. Stein, *Ancient Khotan*, I, pp. 138, 183; idem., *Sand-buried Ruins of Khotan*, London: Macmillan, 1903, p. 181.

④ M. A. Stein, *Serindia*, I, p. 294; *Ancient Khotan*, I, p. 436.

⑤ M. A. Stein, *Ruins of Desert Cathay*, I, pp. 317—320.

爾成至瓦石峽可能穿過車爾成河右岸南邊沙漠的道路[1];從車爾成向東通往羅不城的路線[2];羅布泊一帶的沙漠交通路線[3];唐古忒經別失—托格拉克(Bēsh-Toghrak)峽谷至羅不城的商道[4];從甘州通往亦集乃城的道路[5]。

第二,馬可·波羅記載地名及方位之比定。馬可·波羅記載了中國西北的12個州/國(城市),除了欣斤塔剌思州之外的其他11個地名,斯坦因都一一與今天的地名進行了比定。當然,筆者在這裏要强調的是斯坦因着力最深的地點有三個——培因、羅不與亦集乃城。關於這三個地點,斯坦因都寫了專門的論文或章節進行考證,即《古代和田》第13章第2節《玄奘之"媲摩"與馬可·波羅之"培因"》[6],《西域考古記》第9章第1節《馬可·波羅之"羅不"與玄奘之"納縛波"》[7],以及《亞洲腹地》第13章第4節《一處村落遺址與馬可·波羅的亦集乃城》[8]。馬可·波羅提到的另八個地點現在仍有人類居住,與今天的地名相勘定並不難,而這三個地點今天均已荒蕪廢棄,被沙漠吞併,要確定其方位絶非易事。斯坦因通過分析馬可·波羅和玄奘記載的里程和當地地理特徵,結合實地考察,確定了三處遺址與它們的對應關係,其結論爲:玄奘之"媲摩"與馬可·波羅之"培因"在今天策勒縣克里雅河流域下游之烏宗塔提(Uzun-Tati);馬可·波羅之"羅不"與玄奘之"納縛波"及漢晉之鄯善均在今若羌(即卡克里克,Charkhlik);馬可·波羅的亦集乃城爲今天額濟納河尾閭之黑城遺址。這些結論是可靠的。特别要指出,居延地區是馬可·波羅到過而玄

---

① M. A. Stein, *Innermost Asia*, I, p. 159; *Serindia*, I, pp. 308.

② M. A. Stein, *Serindia*, I, pp. 308—309.

③ M. A. Stein, *Ruins of Desert Cathay*, I, pp. 517—518; *On Ancient Central-Asia Tracks*, pp. 116, 145, 163—166; idem., *Memoir on Maps of Chinese Turkistan and Kansu*, Dehra Dun: Trigonometrical Survey Office, 1923, pp. 16, 48, 89; "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", p. 394; idem., "Explorations in the Lop Desert", *Geographical Review*, IX/1, 1920, pp. 2—3.

④ M. A. Stein, *Innermost Asia*, I, p. 321; *Serindia*, I, p. 310; II, p. 555; *Ruins of Desert Cathay*, I, p. 534; "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", p. 477.

⑤ M. A. Stein, *Innermost Asia*, I, pp. 429, 436.

⑥ M. A. Stein, "Hsüan-tsang's Notice of P'i-mo and Marco Polo's Pein", *T'oung Pao*, second seris, VII/4, 1906, pp. 469—480. 修改後收入斯坦因第一次中亞考古探險報告集:M. A. Stein, *Ancient Khotan*, I, pp. 452—457.

⑦ M. A. Stein, *Serindia*, I, pp. 318—322.

⑧ M. A. Stein, *Innermost Asia*, I, pp. 453—462.

奘未曾到達的地方，因此，他對馬可·波羅有關此地的記載的考證最爲詳細。

第三，自然環境的分析及對環境變遷的關注。中國西北沙漠地帶緑洲城市的繁榮與消亡跟自然環境的變化息息相關。斯坦因對玄奘、馬可·波羅等旅行家有關環境地貌的描述非常重視，試圖通過這些描述瞭解一個聚落在當時的生存狀況以及何時面臨沙漠化威脅、何時被沙漠吞没。《馬可·波羅行紀》有關中國西北環境的片段中給斯坦因印象最爲深刻的是對羅布沙漠的描寫。《西域考古記》第15章第3節《馬可·波羅及其後的行經羅布沙漠的旅行者》專門論述和分析了馬可·波羅對羅布沙漠的記述[①]。斯坦因在討論其他地區的沙漠環境時，往往以馬可·波羅的這段記載爲參照，例如，寫玄奘進入尼雅東部的沙漠，“就像馬可·波羅記載的羅布淖爾到沙州之間的大沙漠”[②]。他根據《行紀》裏描寫鴨兒看、車爾成的豐饒，指出在馬可·波羅時代莎車和且末的生態環境還保持得比較好，當地的商道尚未廢棄[③]。在分析居延地區的環境變遷時，斯坦因還根據馬可·波羅對其他地區的記載來進行佐證和推論。例如，馬可·波羅描述羅不城時，説它是“沙漠邊緣的一座大城鎮”，表明該城當時已然處於沙漠化威脅之中，據此，斯坦因認爲亦集乃城(黑城)在馬可·波羅時代應當面臨着同樣的環境壓力[④]；另外，斯坦因還根據馬可·波羅記載額濟納河上游肅、甘二州之繁榮，推斷該河水流量在馬可·波羅時代還比較充足[⑤]。

第四，人文地理的注解與研究。對於可失合兒、鴨兒看等迄今仍有人類居住的地點，斯坦因着重分析了《行紀》關於當地民族、語言、宗教、風俗、物産等人文地理的記載，並通過實地考察加以注解(參見表1)。在馬可·波羅提及的各個方面，斯坦因對宗教面貌的關注最爲系統。首先，他根據《行紀》的記載，指出在馬可·波羅時代唐古忒州的總體宗教勢態——雖然佛教依然在甘肅廣泛存在，但伊斯蘭教已經在這一地區廣爲流行[⑥]。其次，他對馬可·波羅

---

① M. A. Stein, *Serindia*, II, pp. 560—566.

② M. A. Stein, *Serindia*, I, pp. 277, 293; *Ancient Khotan*, I, p. 435.

③ M. A. Stein, *Ancient Khotan*, I, pp. 89, 436; *Serindia*, I, p. 299.

④ M. A. Stein, *Innermost Asia*, I, p. 458, note 10.

⑤ M. A. Stein, *Innermost Asia*, I, p. 460.

⑥ M. A. Stein, *Innermost Asia*, I, p. 452.

提到的各地宗教信仰情況——可失合兒和鴨兒看的基督教（聶斯托里派、雅各派 Jacobites），忽炭和亦集乃城的伊斯蘭教，唐古忒、哈密和甘州的佛教——都進行了詳細分析和考證[①]，以此來把握當地在馬可·波羅時代的宗教情況，玄奘至馬可·波羅時代乃至今天宗教勢力的消長和更替，等等。對馬可·波羅提到的各地物産的考證也是斯坦因考察的一項重要目標，他對《行紀》裏提到的可失合兒和忽炭的棉花，培因和車爾成州等地河流出産的玉石以及肅州的大黄等等，都有深入透徹的論述[②]。

此外，斯坦因還對馬可·波羅没有提及一些地點的原因進行了分析。例如，他指出在馬可·波羅時代，由於嘉峪關及河西長城尚未修建，因此《馬可·波羅行紀》没有相關記載[③]。另一例是關於米蘭的缺載。斯坦因認爲，吐蕃勢力從塔里木盆地撤出後，米蘭的地位急劇下降，從回鶻到蒙古時期，若羌取代了米蘭在和田至敦煌的絲綢之路上的地位。到馬可·波羅時代，米蘭已經成爲廢墟，爲沙漠所掩埋。因此，《行紀》没有提到米蘭，故此羅不城當比定爲若羌[④]。

**表1　斯坦因對《馬可·波羅行紀》中國西北部分之考證**

| 地點 | 斯坦因考證《行紀》之内容 | 斯坦因著作出處 |
|---|---|---|
| 可失合兒國 | 帕米爾通往可失合兒之路及其長度；可失合兒的人民、棉花、語言、聶斯托里教徒 | *AK*, I, pp. 41, 49, 69, 70, 72[⑤] |
| 鴨兒看州 | 基督教之聶斯托里派與雅各派；鴨兒看的豐饒；鴨兒看之政治從屬（海都） | *AK*, I, pp. 87, 89, 183. *RDC*, I, p. 133 |
| 忽炭州 | 鴨兒看通往忽炭至甘肅的商道；忽炭的政治從屬（忽必烈）、宗教、城鎮、物産、生計，等等 | *AK*, I, pp. 138–140, 142, 183; *SRK*, p. 181 |

① M. A. Stein, *Ancient Khotan*, I, pp. 72, 87, 139, 183; *Innermost Asia*, I, pp. 356, 452—453, 511; *Serindia*, II, p. 797; III, pp. 1132, 1147—1148, note 3; *Ruins of Desert Cathay*, II, p. 27.

② M. A. Stein, *Ancient Khotan*, I, pp. 69, 139; *Serindia*, I, p. 357, note 6; III, p. 1127, note 6; *Ruins of Desert Cathay*, II, p. 305.

③ M. A. Stein, *Serindia*, III, p. 1124.

④ M. A. Stein, *Serindia*, I, p. 476, 538; *Ruins of Desert Cathay*, I, p. 451.

⑤ 其他文獻見 M. A. Stein, "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", p. 381。

續表

| 地點 | 斯坦因考證《行紀》之内容 | 斯坦因著作出處 |
| --- | --- | --- |
| 培因州 | 玄奘之"媲摩"與馬可·波羅之"培因",二者即烏宗塔提;培因、車爾成州等地河流出産的玉石;馬可·波羅之培因廢棄之後當地出現的新的伊斯蘭聚落 | *AK*, I, pp. 285, 452–457, 467. *SI*, I, pp. 101, 357, note 6; III, pp. 1263, 1264. *IA*, I, p. 130. *SRK*, pp. 323, 434–445. *ACT*, p. 70① |
| 車爾成州 | 培因至車爾成的道路;車爾成之豐饒;車爾成商道之興廢 | *SI*, I, pp. 294, 299. *AK*, I, p. 436. *RDC*, I, pp. 318–323 |
| 羅不城 | 馬可·波羅之"羅不"與玄奘之"納縛波",二者即若羌,即法顯之"鄯善";車爾成至羅不城的道路與穿越羅布沙漠的古道 | *SI*, I, pp. 308–311, 455, 318–322, 324; II, p. 555. *IA*, I, pp. 159, 163, 321. *RDC*, I, pp. 319–320, 336–337, 343, 449, 503, 517–518. *MMC*, pp. 16, 48, 89② |
| 唐古忒州 | 唐古忒之佛寺及佛教信仰 | *IA*, I, p. 356. *SI*, II, p. 797. *RDC*, II, p. 27. *ACT*, p. 199 |
| 哈密 | 馬可·波羅似乎沒有到過哈密;哈密在交通路線上的重要位置,是補給與休養之重要據點;哈密風俗與沙漠之考證;哈密的居民都信仰佛教 | *SI*, III, pp. 1147–1148, 1151 |
| 肅州 | 馬可·波羅"*Succiu*"之語言學分析;肅州的物産大黄 | *SI*, I, p. 473; III, p. 1127, note 6 & 7. *RDC*, II, pp. 291, 305 |
| 甘州 | 甘州的大佛寺及佛像 | *SI*, III, p. 1132. *IA*, I, p. 511. *RDC*, II, p. 291. *ACT*, p. 243 |
| 亦集乃城 | 甘州通往亦集乃城的道路,亦集乃城為北去之重要補給點;亦集乃城之伊斯蘭教;一處村落遺址與馬可·波羅的亦集乃城;哈拉浩特爲馬可·波羅記載之亦集乃城;論證額濟納河水量之變化 | *IA*, I, pp. 429, 436, 441, 452–462. *MMC*, pp. 32, 103. *ACT*, pp. 248–250③ |

① 其他文獻見M. A. Stein, "Hsüan-tsang's Notice of P'i-mo and Marco Polo's Pein", pp. 469—480; idem., "A Journey of Geography and Archaeological Exploration in Chinese Turkestan", *The Geographical Journal*, XX/6, 1902, p. 605; "A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913—16", p. 115。

② 其他文獻見M. A. Stein, "Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History", pp. 394, 477; "Explorations in the Lop Desert", pp. 2—3; "A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913—16", p. 117。

③ 其他文獻見M. A. Stein, "A Third Journey of Exploration in Central Asia, 1913—16", p. 197。

縮略語：*ACT* = M. A. Stein, *On Ancient Central-Asia Tracks*, London: Macmillan, 1933. *AK* = M. A. Stein, *Ancient Khotan*, Oxford: Clarendon Press, 1907. *IA* = M. A. Stein, *Innermost Asia*, Oxford: Clarendon Press, 1928. *MMC* = M. A. Stein, *Memoir on Maps of Chinese Turkistan and Kansu*, Dehra Dun: Trigonometrical Survey Office, 1923. *RDC* = M. A. Stein, *Ruins of Desert Cathay*, London: Macmillan, 1912. *SI* = M. A. Stein, *Serindia*, Oxford: Clarendon Press, 1921. *SRK* = M. A. Stein, *Sand-buried Ruins of Khotan*, London: Macmillan, 1903.

## （三）伊　朗

斯坦因在中國西北的第四次中亞考古探險活動受挫之後，便把考察工作的重點轉向了伊朗。在其晚年，他對西北印度至東南伊朗的俾路支斯坦、格德羅西亞，西南伊朗的波斯灣一帶進行了廣泛的調查與發掘活動，寫成《西北印度和東南伊朗的考古調查》與《西部伊朗的古代道路》兩本報告[①]。雖然《馬可·波羅行紀》對伊朗花費了大量筆墨，但馬可·波羅有關伊朗的記載卻並不是斯坦因的考察重點。從其考察地域可以看出，他在伊朗的調查和發掘主要是爲了尋找亞歷山大的遺跡以及羅馬帝國在東方的邊界。關於這一點可能有幾個原因：其一，當時的伊朗南部是英國的勢力範圍，北部則爲俄國（蘇聯）的勢力範圍，馬可·波羅在伊朗的路線主要在北部；再者，《行紀》對伊朗多數地區的記述以物産、風俗和傳聞見長，對古代遺跡的定位幫助不大；再者，追尋亞歷山大大帝的足跡是斯坦因長久以來强烈的願望，而兩河流域至伊朗高原是亞歷山大東征最重要的區域。

在馬可·波羅對伊朗的描述中，斯坦因只對起兒漫（Cherman）經哈馬底（Camadi）至忽里模子（Curmos）這段路程的記載進行了比較深入的分析和考察[②]。其貢獻大致包括三個方面：（1）對馬可·波羅記載的從起兒漫至忽里模子的古代道路的確定，即起兒漫→拉因（Rāyīn）→薩爾都耶（Sardūyeh）山脈→魯蒂沙爾（Rūd-i-shōr）谷地→哈馬底→古拉什吉德（Gulāshgird）谷地→魯德哈内西·都兹底（Rūdkhāneh-i-duzdī）→尼瓦古達（Nivargudār）山口→沙米爾

① M. A. Stein, *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Īrān*, London: Macmillan, 1937; idem., *Old Routes of Western Īrān*, London: Macmillan, 1940.

② M. A. Stein, *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Īrān*, pp. 155—156, 176—183.

(Shamīl)平原→舊忽里模子[1]。(2)判斷馬可·波羅之"哈馬底城"即阿拉伯地理學家之"奇拉福特(Jīruft)",今天貝赫爾德(Behkird)附近之廢墟"德修之城(Town of Daqianus)"乃其遺跡[2]。(3)對馬可·波羅有關米納卜(Mīnāb)之忽里模子舊港的相關記録進行調查與考證。他認爲《行紀》對此港位置、水源、植物及炎熱氣候等自然環境的記述都是可信的。因米納卜河的恩賜,米納卜緑洲成爲波斯灣口北岸唯一擁有沃壤與河港的地方,以故,忽里模子發展成波斯灣及鄰近地區的海上貿易中心,來自印度的商人將東方的珍稀物品(波斯阿拉伯文獻稱之爲Tarāef[3])輸送到這裏,然後轉運到周圍各地[4]。斯坦因在當地採集到了一批中國瓷片和北宋銅錢[5],從實物方面證明馬可·波羅對忽里模子貿易地位之記載所言非虚。

通過以上分析我們可以發現,雖然斯坦因没有像伯希和一樣寫一本《馬可·波羅行紀注》,但是,他在實地考察中無疑十分重視《行紀》的相關記載。特别是對於馬可·波羅所述西北印度到居延這片區域,從他的考察報告等著作中顯然可以輯録出一份品質非常好的注釋和研究文本。因此,今天我們在研究《行紀》的工作中應該關注斯坦因等早期考古探險家的考證成果,對他們著述的相關内容進行全新考量和利用。另外,馬可·波羅路線沿途各地新的考古發現也是不容忽視的材料。

附記:感謝日本國立情報學研究所網站(http://dsr.nii.ac.jp/toyobunko/)將斯坦因等探險家的著作數位化,本文的寫作從中獲益良多,謹致謝忱!

---

① M. A. Stein, *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Īrān*, pp. 155—156, 176; idem., "Archaeological Reconnaissances in Southern Persia", *The Geographical Journal*, LXXXIII/2, 1934, pp. 125—128.

② M. A. Stein, *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Īrān*, pp. 155, 176; idem., "On Alexander's Route into Gedrosia: An Archaeological Tour in Las Bela", *The Geographical Journal*, CII/5-6, 1943, p. 223.

③ 參穆罕穆德·巴格爾·烏蘇吉,《馬可·波羅與伊朗的中國"Tarāef"——馬可·波羅時代的中伊貿易》,李鳴飛譯,《國際漢學研究通訊》第4期,北京:北京大學出版社,2011,392—403頁。

④ M. A. Stein, *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Īrān*, pp. 180—182.

⑤ M. A. Stein, *Archaeological Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Īrān*, p. 184.

***The Travels of Marco Polo* and M. A. Stein's Archaeological Explorations**

**Abstract:** Mark Aurel Stein, who is the most famous archaeological explorer surveying the central Asia in the early 20th century, purported his journeys to be "on Marco Polo's track". Quantities of materials reflect that Marco Polo's experience is a significant factor which caused him to devote all his life to archaeological explorations. In his expeditions, he paid special attention to the relevant records in *The Travels of Marco Polo*, to judge if the records are correct and give some beneficial notes. Thus, there are numerous segments about Marco's book in his accounts and detail reports of his explorations in central Asia and Iran. We can even collect research contents on Marco's records about the area from the Indus river basin to the Etsin-gol delta frosm Stein's works to compile an exegesis text, which should be utilized in Marco Polo studies.

# 䑸(Jūng)船考

## ——13至15世紀西方文獻中所見之"Jūng"

邱軼皓

## 一、緣　起

作爲威尼斯商人世家的一員,馬可·波羅的著作始終帶有鮮明的個人色彩,即他對世俗生活的各個細節,都表現出了極大的好奇心。因此他的著作也成爲我們瞭解13世紀亞洲,尤其是中國社會面貌的最重要的參考文獻。1292年馬可·波羅一家受忽必烈委託,護送公主闊闊真前往伊利汗國與阿魯渾汗成婚[①]。由於取道海路,所以馬可巨細靡遺地描述了他所搭乘的中國帆船的種種方面。據其所言,這種被稱作"巨舶"(the great ship)的帆船以體積巨大而著名。同時在船隻結構,運載能力及船隊編制上也有着顯著特點[②]。

幾乎與馬可同時,自13世紀後半葉起,在那些曾經由海路來到中國,或曾遊歷於印度洋東側的西方旅行者所留下的旅行記裹,出現了一個專指"中國帆船"的詞彙——"Jūng"( جونگ ,或Jung;部分阿拉伯語文獻拼作Zūnk, زونگ)。這個詞彙首先爲伊利汗國的史家所記録,稍後又通過航行於印度洋、

作者單位:北京大學外國語學院

① A.C.Moule & P.Pelliot ed., *Marco Polo: The Description of the World*, New York: AMS Press, 1976, p. 19. 馮承鈞譯,《馬可波羅遊記》,第一七、一八章,上海:上海書店出版社,2000,23—25頁。

② *Marco Polo: The Description of the World*, pp. 354—355.《馬可波羅遊記》,第一五七章,381頁。

紅海海域、操波斯語的水手向歐洲傳播[①]。從現在留下的材料來看,"Jūng"就是馬可《遊記》中所謂之"巨舶"[②]。研究者普遍同意,"Jūng"是一個漢語借詞,但對其詞源的討論仍存在諸多分歧,這篇小文希望能就此問題略作考辨。

## 二、關於Jūng(䑸)的詞源

雖然早在唐代(618—907)穆斯林文獻中就已經有了關於"中國帆船"經印度洋遠航至波斯灣的記載。阿拉伯商人、旅行家蘇萊曼(Sulaimān)和歷史學家馬蘇第(al-Mas'ūdī, 896—956)均有專章記述此事。儘管中國帆船給穆斯林世界的作家留下了深刻的印象,但這個時期的阿拉伯—波斯語文獻中,似乎還沒有一個用來指稱"中國帆船"的專有名詞。作者們通常使用的詞是"sufun aṣ–Ṣīn"(蘇萊曼)或"markab aṣ–Ṣīn"(馬蘇第)[③],而這兩個詞都來自於阿拉伯語對"中國船"一詞的直譯。

Jūng一詞,最早見於合贊汗至完者都統治時期的宰相、歷史學家拉施都丁(1247—1318)所編著的《史集:忻都、信德與怯失迷兒史》一書。其言謂:

> 關於馬八兒:……通常,來自秦(Čīn)和摩秦(Mahā–Čīn)[④]的各色寶貨,以及信德和忻都大陸[⑤]的香料,[由]那些在漢語(*zabān–i Čīnī*)中稱爲

---

① 因爲波斯語在很長一段時間裏,都是在印度洋—南海航行時的"通用語"(Lingua franca),參考劉迎勝,《明初中國與亞洲中西部交往的語言問題》,劉東主編,《中國學術》第23期,北京:商務印書館,2005,1—29頁。

② 如馬可和伊本·白圖泰都提到,此種中國帆船有十二面帆,每艘大船均由數目不等之小船協從航行等。參馬可·波羅《遊記》前揭引文;Ibn Baṭṭūṭa,Muḥammad Ibn 'Abdallāh, *Raḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, Bayrūt: Dār Bayrūt; Dār al–Nafā'is, 1997, Vol.4, 1997, p. 46;李光斌譯,馬賢審校,《異境奇觀:伊本·白圖泰遊記》,北京:海洋出版社,2008,487頁。至於此種帆船體積巨大,則各家均有提及。

③ 穆根來、汶江、黄倬漢合譯,《中國印度見聞録》(據Sauvaget法譯本轉譯),北京:中華書局,2001,7頁。蘇萊曼書原文,參考王有勇編寫的《阿拉伯文獻選讀》,上海:上海外語教育出版社,2006,221頁。al–Mas'ūdī, Abu al–Ḥasan 'Alī ibn al–Ḥusayn ibn 'Alī, *Murūj ad̲–D̲ahab wa ma'ādin al–Jawhar*, Birut: Dār al–Kitāb al–Lubnānī, 1982;耿昇譯,《黄金草原》,西寧:青海人民出版社,1998,182—183頁。

④ 此處的"秦"指北中國;而"摩秦"指南中國。蒙古時代的波斯文史書中,通常以"秦和摩秦"並稱的方式來指代元朝統治下的漢地。

⑤ 各家著作中,僅有《完者都史》在"忻都大陸"一詞後增出一地名:索法拉(Sofala)。它是莫諾莫塔帕王國(Monomotapa Kingdom)的主要海港,位於今莫桑比克的索法拉省。Qāšānī, 'Abu al–Qāsim 'Abdallāh Ibn–Muhammad, *Tārīkh–i Ūljāytū*, ed. M.Hambly, Tehrān: Širkat–i Intišārāt–i 'Ilmī wa Farhangī, 1969, p. 173.

"Jung"的大船(*safā'in-i buzurg*)——【阿語】:"(它們)好像長有翅膀的山,在水面掠過",源源不斷地來到那裡。出自那個地區的東西以紅寶石、香料爲大宗;采自海中的則有不計其數的珍珠,特别是[出自]波斯灣諸島嶼的;以及通常産自伊剌克('Irāq)、呼羅珊(Khurāsān)以至於魯木(Rūm)、苫國(Šām)和法蘭克(Farang)等等異域殊邦的美麗、多彩、芳香的[商品],[均]從此地獲得。馬八兒是忻都的衝要之地。[①]

這段記載稍後爲一系列波斯史書所承襲。如班納卡提(Banākatī,卒於1329—1330)[②];瓦薩甫(Wassāf, 1264—1334)[③]以及哈山尼(Qāšānī,生卒年不詳,活動於伊利汗完者都在位期間,1304—1316)[④]等等。這批文獻構成了穆斯林世界對"中國帆船"新知識的最初報導,並成爲以後一切討論"Jūng"詞源的起點。

《德胡達大辭典》對"Jūng"一詞是這麼解釋的:

大船(*kaštī wa jahāz-i buzurg*),船(*safīna*);寫有各種題材的詩歌的書册;不按一定次序編集而成的詩集。這是一個印地語詞,伊本·白圖泰拼作"junq";在伊朗稱詩人的抒情詩(*ghazal*)專集爲"詩筏"(*safīna*,本義爲"船")[⑤],後來印地語的"jūng"也等同於此意。因爲好幾位詩人用其指代

① Hamadānī, Rašīd al-Dīn Fadhl-allāh, *Jāmi' al-Tawārīkh: Tārīkh-i Hind wa Sind wa Kišmīr*, ed. by Muhammad Rawšan, Tehrān: Mīrās Maktūb, 2005, p. 40.

② Banākatī, Abū Solaymān Dāwūd b. Abi'l-Fazl Mohammad, *Tārīkh-i Banākatī*, Tehrān: Anjuman-i Āsār-i Millī, 2000, Jeld 4, p. 721. 班納卡提,伊利汗後期的詩人、歷史學家。他最主要的著作是《班納卡提史》,此書是記録自阿聃(Adam)迄止於伊利汗不賽因(Abū Sa'īd)時期的通史。全書分九部分,除伊斯蘭世界的歷史外,還包括了法蘭克史、猶太、印度、中國和蒙古史。一般認爲這部著作除最後一部分(記録1304—1317年間史事)具有獨立的史料價值外,大部分爲節録拉施都丁《史集》各卷而成。參看 *Encyclopaedia Iranica*, "BANĀKATĪ, Abū Solaymān", by P. Jackson, http://www.iranicaonline.org/, 檢索日期:2012/5/20.

③ Wassāf, 'Abd Allāh b. Fadl Allāh Šīrāzī, *Tārīkh-i Wassāf (Tajziyat al-Amsār wa Tazjiyat al-Acsār)*, Tehrān: Ibn Sinā, 1960, p. 301.

④ 哈山尼,伊利汗後期歷史學家。他曾先後受伊利汗完者都的宰相塔朮丁(Tāj al-dīn)和拉施都丁的賞識,並作爲助手協助拉施都丁修撰《史集》。他最重要的著作是《完者都史》。此書爲接續《史集》而作,以編年紀事的方式記載伊利汗完者都一朝史事。參看 *Encyclopaedia Iranica*, "ABU'L-QĀSEM 'ABDALLĀH KĀŠĀNĪ", by P. P. Soucek, http://www.iranicaonline.org/, 檢索日期:2012/5/20.

⑤ 案,波斯語中的*safīna*由本義"船"而可引申出"詩集"之意,爲了兼顧這兩層意思,筆者借用明賀貽孫所作詩話題目,譯爲"詩筏"。

詩歌選集。[①]

西方學者中最早討論過該詞詞源的是英國學者玉耳(Yule)。他指摘伊本·白圖泰《遊記》的法譯者將jūng與漢字"船"進行勘同的做法,認爲其一定借自馬來語或爪哇語Jong或Ajong(意爲"大船")[②]。邁耶斯(Mayers, William Frederick)在英譯明朝祝允明《前聞紀》時,因見"䑸"字與法語中表示平底帆船的jonque讀音相似,首次提出此二字均借自爪哇語jong[③]。但伯希和在《鄭和下西洋考》一文中,對上述幾種觀點均加以否定。他的結論是:一、jūng與"船"字讀音不合。二、"䑸"不見於字書;且南海貿易之大舟,常名海舶。三、他指出漢語中之"䑸"字,殆指艦隊[④]。

伯希和的觀點,似並未爲大多數學者所接受。德福(Deofer)在其《新波斯語中之蒙古、突厥成分》一書中,仍舊把漢字"船"當作jūng的詞源,並進一步給出了它在現代各歐洲語言中的拼寫形式[⑤]。而中國學者則視專業背景分作兩派:古代史學者多仍堅持譯作"船"[⑥],也有用"艟克"[⑦]、"舯"[⑧]等字來翻譯的,以冀能符合古漢語的表達習慣。而研究大航海時代之後中外關係史的學者則普遍使用"戎克"一詞[⑨],這個譯名似是自日本輸入的漢語詞[⑩],音譯自15、16

① Dihhudā, 'Ali Akbar, *Lughat Nāma-yi Dihkhudā*, Tehrān: Mağlis, 1994, Jeld.5, p.2918.

② Henry Yule, *Cathay and The Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China*, Vol.2, London: Hakluyt Society, 1866, pp. 416—417.

③ 引自伯希和著,馮承鈞譯,《鄭和下西洋考》,北京:中華書局,2003,147頁。

④《鄭和下西洋考》,147頁。

⑤ Gehard Deofer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, Band 3, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1967, pp. 6—7.

⑥ 鄭鶴聲,《鄭和研究資料選編》,北京:人民交通出版社,1985,372頁。

⑦《異境奇觀:伊本·白圖泰遊記》,487頁。

⑧ 劉迎勝,《宋元時代的馬八兒、西洋、南毗和印度》,收入《海路與陸路:中古時代東西交流研究》,北京:北京大學出版社,2011,53頁。

⑨ 比較有代表性的著作有:戴寶村,《近代臺灣海運發展——從戎克船到長榮巨舶》,臺北:玉山社,2000。

⑩ 如日文辭書《大辭泉》解釋爲:"ジャンク,1【junk】中國で發達した獨特の構造をもつ、海洋や河川で使用される木造帆船。近世末までは網代帆(笹帆)を使用したが、今日では布の帆を張る。〔補説〕'戎克'とも書く。"而日本學者曾在20世紀上半葉出版过一系列以"戎克"爲題目的著作,如:南滿洲鐵道株式會社庶務部調查課編,《支那の戎克と南滿の三港》,大連:南滿洲铁道,1927;小林宗一,《支那の戎克》,東京:揚子江社,1942。

世紀之後的歐洲文獻。似完全沒有意識到此名字原爲一漢語借詞，且早見於13世紀的文獻。綜觀上述各家的討論，我們可以發現他們預設西方文獻中的"jūng"所對應的是漢語中某種船隻的專名，這點限制了他們的思路。

關於此字詞源，我的看法是：拉施都丁關於Jūng一詞來源於漢語的説法是確鑿可信的。jūng正是漢語"䑸"字的音譯。因爲持反對意見者所依據的主要理由就是認爲"䑸"字出現在漢文文獻中的時間要晚於西方文獻。他們一般都將明代馬歡所著《瀛涯勝覽》當作漢文文獻使用"䑸"字的首例。但檢索史籍，"䑸"早見於唐人于邵(713—793)之《送劉協律序》："南海有國之重鎮。北方之東西，中土之士庶，䑸連轂擊，合會於其間者，日千百焉。"[①]不過此處囿於對仗，以"䑸"、"轂"並舉，以喻車船，並不能確知其意。至北宋真宗(968—1022)時張君房編《雲笈七籤》收録一則道教感應故事，稱有人乘船自三峽出川，"至瞿唐，水方泛溢，波濤甚惡。同䑸三船，一已損失，二皆危懼"[②]，則是以三艘船爲一"䑸"。而在另外數種提到"䑸"字的宋代文獻中，"䑸"字也均作船隊解[③]。

到了元代，"䑸"字在文獻中出現的次數更頻繁，而其意義也愈加明確。朱晞顔(字名世)曾於至元辛卯(1291)年間，隨漕船泛海至燕京。後撰《鯨背吟集》録詩三十餘首，皆爲描述海上行舟生活者。其中有四首提及"䑸"字：

《尋䑸》：萬艦同䑸在海心，一時相離不知音。夜來欲問平安信，明月蘆花何處尋。

《出火》：前䑸去速後䑸忙，暗裏尋䑸認火光。何處笙歌歸棹晚，高燒銀燭照紅妝。

《櫓歌》：浪静船遲共一䑸，櫓聲齊起響連空。要將檀板輕輕和，又被

---

① 李昉等編，《文苑英華》，卷七二三，北京：中華書局，1982，3748頁。

② 張君房，《雲笈七籤》，卷一一九《嘉興開元觀飛天神王像捍賊驗證》，李永晟點校，北京：中華書局，2003，第5册，2621頁。

③ 如李心傳《建炎以來繫年要録》卷八七紹興五年(1135)三月壬辰，"詔廣東福建路招捕海賊朱聰。時商舶且來，而海道未可涉。提舉廣南市舶姚焯言：'近有海南綱首結領䑸伴前來，號爲'東船'，賊亦素憚。乞優立賞典，同力掩捕。'乃命福建、廣西帥臣疾速措置。"上海：上海古籍出版社，2008，227頁。又，梅應發《開慶四明續志》卷五《奏狀》："蓋賊雖有千艘萬檣，纔一開岸，則爲風水所使，散漫四出。決不能成䑸合伴，並力於我。"

風吹别調中。

《分䑸》:高麗遼陽各問津,半洋分路可傷神。風帆相别東西去,君向瀟湘我向秦。[①]

在這幾章詩中,"䑸"皆指由數目不等的船隻所組成的船隊。"萬艦同䑸"似指全體船隻聚集一處,泊於海中。而"前䑸"、"後䑸"爲運送漕糧的船隊在行進途中組成的較小的船隊,彼此以燈火爲信號保持聯繫。"分䑸"則指因目的地不同,將規模較大的船隊分散成若干支小船隊。此外,元代官方文書《南台備要》中有:"此間邊江(疑爲"江邊")撥腳鐵頭大船,結䑸運至上江發賣,拒敵巡哨軍船,殺害軍官人等,歲歲有之。"[②]《經世大典·大元海運記》則云:"至元十九年,剏開海運。每歲糧船於平江路劉家港等處聚䑸(下略)"等[③]"結䑸"、"聚䑸"均指單艘船隻結成船隊,"䑸"逐漸成爲用以指稱船隊的術語。

而對於進行遠洋貿易的海船,元代政府也對其編制有所規定。至元二十八年(1291),燕公楠(時爲江淮行省參政)曾向忽必烈奏事,報告忙兀台、沙不丁違例抽解舶貨,造成市舶管理混亂。元廷根據其建議,於至元三十年(1293)頒佈首部市舶條例。其中規定出海船舶"每大舡一隻,止許帶小舡一隻,名曰'柴水舡'"[④];延祐元年改訂市舶條例增作:"柴水船"、"捌櫓小船"各一[⑤]。市舶司條例的這項規定,使得由一艘大船,輔以數艘小船共同出海的方式,成爲元代遠洋海船的基本編制。西方旅行家的記載大致與之相同,如馬可·波羅行紀中所載:"那些大船(great ships)均攜二或三艘此種大柴水船(tenders)[⑥],其中之一較餘二艘爲大;更有十來艘我們喚作小舸(boats)之小

---

① 朱晞顔,《鯨背吟集》,臺北:臺灣商務印書館,1983—1986,景印文淵閣四庫全書,第1214册,430—431頁。

② 劉孟琛等編,《南台備要·建言鹽法》,屈文軍點校,《憲台通紀(外三種)》,香港:華夏文化出版社,2006,156頁。

③ 文廷式輯,《大元海運記》,卷下,收入羅振玉編,《羅氏雪堂藏書遺珍》,北京:全國圖書館檔縮微復製中心出版,2001。

④ 陳高華、張帆、劉曉、黨寶海點校,《元典章》,卷二二《户部八·課程·市舶·市舶則法二十三條》,北京:中華書局,天津:天津古籍出版社,2011,878頁。

⑤《至正條格》卷十二《廐庫·市舶》,韓國學中央研究院編《至正條格·校注本》,首爾:韓國學中央研究院,2007,305頁;此條又被收入《元史》卷一〇四《刑法志·食貨》。

⑥ 原文作tender,即補給船。今據元代文獻譯作"柴水船"。

船，操持下錨、捕魚等事，以種種方式輔助大船。"[①]雖其所記船隻多少與元代法令所載有出入，但高榮盛先生認爲當時至元法尚未頒佈，故船隊規模未受限制[②]，其說可從。伊本·白圖泰則謂："每一艘大船都有二分之一大小、三分之一大小和四分之一大小三[艘小船]伴從。"[③]

與此相關，元代文獻也開始把"䑸"作爲表示一支船隊的量詞。《元史》載，英宗至治二年(1322)，王艮建言"'若買舊有之船以付舶商，則費省而工易集，且可絶官吏侵欺掊克之弊'。中書省報如艮言，凡爲船六䑸，省官錢五十餘萬緡"[④]；又元統二年(1334)十一月戊子，"中書省臣請發兩䑸船下番，爲皇后營利"[⑤]。這兩處所提及的"䑸船"均爲由元政府出資裝備並下海貿易，旨在爲皇室謀利的"官本船"。除從事商業活動外，它們有時也負有運送使臣等外交使命，如元代海運千户楊樞即是一例[⑥]。

因爲由政府出資，這些船隊往往規模較大，聲勢喧赫，自然也更容易爲異邦人士所關注。所以這個時期波斯—阿拉伯文獻中留下的關於中國帆船的描寫中，"jūng"多與通商或遣使活動有關[⑦]；與元代漢文文獻中對"䑸船"一詞的使用情況相符。《瓦薩甫史》稱怯失島(Kīš)領主札馬魯丁(Jamāl al-Dīn，在文獻中常稱其尊號"蔑力·伊斯蘭"而不名)之子法合魯丁(Fakhr al-Dīn)作爲合贊汗使臣，自中國返航時，其船隊由23艘Jūng組成[⑧]，如按元代的習慣譯爲

① *Marco Polo: The Description of the World*, p. 356.

② 高榮盛，《元代海外貿易研究》，成都：四川人民出版社，1998，188頁。

③ *Rahlat Ibn Battūta*, Vol.4, p. 46；《異境奇觀：伊本·白圖泰遊記》，487頁。

④《元史》卷一九二《王艮傳》，取材自黄溍，《金華黄先生文集》，卷三四《中憲大夫淮東道宣慰使致仕王公墓誌銘》，元刊本中"䑸"作"艘"。引自王頲點校，《黄溍全集》，天津：天津古籍出版社，2008，下册，497頁。又《傳》云當時"會朝廷復立諸市舶司，艮從省官至泉州"，檢《元史》卷二七《英宗本紀》，英宗延祐七年(1321)四月曾下詔"罷市舶司，禁賈人下番"，隨即於次年三月"復置市舶提舉司於泉州、慶元、廣東三路"，故繫此事於1322年。

⑤《元史》卷三八《順帝本紀一》。

⑥ 楊樞曾於大德八年(1304)送合贊使臣返國，至忽魯模思(Hormuz)登岸，"又用私錢，市其土物白馬、黑犬、琥珀、蒲萄酒、蕃鹽之屬，以進平章政事察那等。"黄溍，《金華黄先生文集》，卷三五《松江嘉定等處海運千户楊君墓誌銘》，引自《黄溍全集》，下册，513頁。

⑦ 如瓦薩甫在提到忽必烈派艦隊遠征爪哇時，使用的是safā' in而非jūng。*Tārīkh-i Wassāf*, Jeld.1, p.22.

⑧ *Tārīkh-i Wassāf al-Hazrat (Jald-i Čahārum)*, ed. Dr.Ali Rezā Hajyān Nejād, Tehrān: Tehrān Univ. Press, 2009, p.259. *Tārīkh-i Wassāf*, p.506.

漢語,當作:“發船二十三艅”。另外值得注意的是,拉施都丁正是在介紹怯失島領主札馬魯丁事蹟的章節中,談及中國“艅”船的。這段文字應該引自怯失島當地的歷史文書,源於札馬魯丁家族搭乘“艅”船的親身經歷。最早將jūng一詞引介入波斯語的人,很可能是從抵達南印度或波斯灣的中國水手那裏聽到“艅”這個詞語的。但很顯然jūng首先被波斯人用來稱呼航行於印度洋—波斯灣海域的大型中國帆船,而“艅”在漢語中用來作爲船隊單位的本義失落了。隨着時間推移,它甚至還按阿語語法具有了單復數形式,伊本·白圖泰説jūnk爲單數,junūk爲其復數[①]。明初,也門拉士黎王朝(Rasulid Dynasty,1229—1454)史家馬克里齊(al-Maqrīzī)就記録了1432年“數艘艅船(*'idat zunūk*)自中國到達印度海岸”的事情[②];而與之對應的漢文文獻則記録道,這是一次“分艅”(尤言分遣艦隊)航行的行動[③]。

最後我要説明的一點是:“艅”字雖不見於宋代以前的字書,但其本字似爲“艐”。“艐”,古讀爲ke,古届字[④];另讀爲tsuŋ:《廣韻》:艐,子紅切;《集韻》:艐,祖叢切。元代讀音爲zong[⑤]。意爲“船著沙不行”;又有“至”意。“艐”字雖早見於漢代史書,但在宋元時期反而不如“艅”字流行廣泛,其意也轉以指船或船隊。前揭黄溍《王公墓誌銘》(見前頁注4)中之“艐”字在《元史》中即被史官改爲“艅”。到了明代,將“艅”、“艐”二字混同的情況更多,均爲聚集船隻組成艦隊之意[⑥]。所以那種認爲“艅”字晚出的理由並不成立。“艅”字從“宗”得聲,《集韻》:宗,作冬切(tsuŋ)。而13世紀波斯語文獻中通常用J/Č(使用同一字

---

① *Rahlat Ibn Battūta*, Vol.4, p.46;《異境奇觀:伊本·白圖泰遊記》,487頁。

② 見於al-Maqrīzī, *Kītāb al-Sulūk*(規範之書)。因手頭無原文,故轉引自家島彦一,《15世紀におけるインド洋通商史の一出:鄭和遠征分隊のイエメン訪問について》,《アジア·アフリカ言語文化研究》第8號,1974,155頁。

③ 馬歡,《瀛涯勝覽》,《天方國》條,萬明校注,《明抄本〈瀛涯勝覽〉校注》,北京:海洋出版社,2005,第103頁。

④《史記》卷一一七《司馬相如傳》:“糺蓼叫奡,蹋以艐路兮。”《注》索隱曰:“艐,音届。”中華書局,2008,3057頁。

⑤ 照那斯圖、楊耐思編著,《蒙古字韻校本》,北京:民族出版社,1987,29頁,左數第4行有“艐”字。此條承党寶海老師檢出並告知。

⑥ 蔡獻臣《清白堂稿》卷九《上周撫台揭論靖江盜船》:“已經督令圖山、孟河、靖江、楊舍各營兵船,合艅勦捕。”《四庫未收書》影印明崇禎刻本,第六輯,第22册,261頁。鄭曉《鄭端簡公奏議》卷十一《覆巡按王御史倭寇疏》:“進貢夷僧……輒與岑港夷人合艐一處。”《續修四庫全書》影印隆慶五年項氏萬卷堂刻本,第477册,32頁。

母)來對應漢語中的ts-(精母)字的情況[①],故波斯文獻中的jūng與漢字"艅"在音韻上也是完全契合的。

## 三、結　論

以上我們討論了13世紀以降西方文獻中的"jūng"(艅)一詞的詞源,在辨明了"jūng"(艅)是西方文獻中對中國帆船的專稱以後,我們可以很方便地將中國帆船的行跡從相關史料中辨識出來,也就使我們可以重新考察當時中國帆船的活動範圍及歷史功能。

另外還可以確定的一點是:在這些文獻中"jūng"(艅)僅指大型中國帆船,而協從其航行的輔助性船隻,或按西亞風格建造的帆船則不稱此名。例如伊本·白圖泰搭乘小船去廣州(Ṣīn kallan)時,使用的是markab而非jūnk,他還附加了一句解釋稱:"這船類似於我們的戰船。"[②]而怯失島的法合魯丁自元廷返航時,他和使者們(*īlčiyān*)所搭乘的船隊由23艘配備有寬大船帆的艅船,以及其他一些滿載了財寶的"私舶"(*Jahāzat-i k̲h̲āṣṣ*)所組成[③]。作者僅計入構成船隊核心的大船的數目。那麼讓我們再回到馬可·波羅《遊記》,他說:"(元廷)復爲伊利汗妃(*queen*)配備了十四艘帆船,每艘具四桅,多數時間張十二帆以行。"[④]恐怕指的也只是船隊中的"巨舶"數目。因爲馬可回程時的使命和地位均與伊利汗特使法合魯丁相當,甚或更高,元廷所派出船隊規模自然也應該與其大致相當。

---

① 如"蠻子">Manjī(منجی)。見《桃里寺文獻集珍》(*Safīna-yi Tabrīz*)所載世界地圖。Tabrizī, 'Abū' l Majd Muḥammad b. Mas' ūd, *Safīna-yi Tabrīz*, ed. Dr Nasrollah Pūr Javadi, Tehrān:Markaz-i Nashr-i Danishgah-i Tehrān, 2002, pp. 714-715. 可以作爲對照的是:在韓語中精系、照系字所對應的諺文爲:j-(ㅈ)。

② "戰船"(*g̲h̲azwayat*, غزوية)一詞,漢譯本未譯出,波斯語譯本作"戰船"(*kaštīhā-yi jangī*, کشتیها جنگی)。Raḥlat Ibn Baṭṭūṭa, Vol.4, p.137; *Tarjuma Raḥlat-i Ibn Baṭṭūṭa*, Jeld.2, pp.297—298.《異境奇觀:伊本·白圖泰遊記》,543頁。

③ 見前引《瓦薩甫史》。"私舶"指屬於法合魯丁家族的船隻,參看*Jāmi' al-Tawārīkh*, p.40.

④ *Marco Polo: The Description of the World*, p.90.《馬可波羅遊記》第一八章,25頁。

## A Note on the Etymology of *Jūng*

**Abstract:** Since the late $13^{th}$ century, *Jūng*, a special term indicated the Chinese style vessel was mentioned by Persian authors. Then via the sea route, this term introduced into Arab World and Europe by the Persian sailors. But the etymology of it was ambiguous. Some scholars thought it was a loanword from Malay or Java, others believed that it ultimately stems from Chinese *chuan*(船). Both of these two hypotheses cannot be proved adequately. In this article I tried to prove that the Chinese character *zong* (艐) was the true etymology of this term. *Zong* (艐) firstly occurred in $8^{th}$ century and prevailed after $13^{th}$ century. In Yuan Dynasty, this word usually indicated a fleet, especially the merchant marine. With encouragement of Mongol government, the marine trade promoted vividly in 13—$14^{th}$ century through the Chinese Ocean to Persian Gulf. This word was familiar to the Persian sailors, and was introduced into Persian as a term referring to a kind of Chinese style vessel with huge size particularly.

# 近三十年大陸元代南海交通史研究評述(1980—2010)

陳春曉

元朝建立以後,中國的疆域空前廣闊,中國與外界的交通往來亦更爲頻繁。海路交通在中外文化交流中發揮了重要作用。南海航路不仅沟通了东南亚、南亚,还连接了西亚、非洲乃至欧洲。其研究領域之廣闊,涉及問題之多元,幾乎涵蓋了外交關係、科技發展、社會文化、宗教傳播等等人類活動的各個方面。本文將分爲五個部分,對近三十年來大陸學者的研究進行評述。

## 一、元代東南亞、南亞海交史研究

元朝政府注重對中國周邊國家的控制,積極發展與東南亞國家的關係。元朝與安南、占城、緬甸、真臘、暹羅、爪哇等東南亞國家的交通史一直是學者關注的焦點[①]。战争、朝贡、贸易往来、华人移民等问题构成元代东南亚海交史的主

作者學習單位:北京大學歷史學系

① 元朝與越南關係,見張笑梅、郭振鐸,《試析十三世紀元朝入侵越南的若干史實》,《東南亞縱横》1994年第1期,32—35頁;竺天,《十三世紀末安南與元帝國之間的若干問題》,《周口師專學報》1995年第1期,29—33頁;竹天,《元朝與安南陳朝關係的幾個方面》,《東南亞縱横》1995年第3期,8—9頁;馬明達,《元代出使安南考》,謝方主編,《中西初識》,鄭州:大象出版社,1999,263—284頁。與緬甸關係,見高榮盛,《元代中緬關係略述》,《元史及北方民族史研究集刊》12—13合輯,29—36頁;石堅軍,《元緬蒲甘之戰時間考》,《歷史教學》2007年第11期,99—101頁。與爪哇關係,見温廣益,《忽必烈的勞師遠征與印尼的改朝换代——對於忽必烈用兵爪哇的一些看法》,《南洋問題》1982年第3期,65—70頁;江醒東,《元代中國與印度尼西亞的關係》,《學術研究》1986年第2期,69—73頁;顧海,《元代中國與印度尼西亞的友好關係》,《福建論壇》1988年第6期,37—39、52頁;王廼,《元王朝與爪哇的戰爭和來往》,《史林》2006年第4期,149—155頁。與柬埔寨關係,見趙和曼,(轉下頁)

要方面。林遠輝的《元代中國和東南亞各國的關係》和《宋元時期中國和馬來西亞新加坡關係的發展與華僑》兩篇文章，對元朝與越南、緬甸、泰國、真臘、渤泥國、三佛齊、蘇門答臘、印度尼西亞的政治、經濟、文化關係有比較系統的闡述[①]。

史料方面，元人周達觀的《真臘風土記》，作爲反映柬埔寨吴哥時期社會經濟、文化風俗的重要史料，一直得到學者各個角度的研究。1981年，夏鼐校注的《真臘風土記》由中華書局印刷出版[②]；2002年段立生又爲此校注作了補注，發表在《世界歷史》雜誌上[③]。此校注本爲後來學者所廣泛使用。對於周達觀此人生平及其出使真臘的身份，學界有各種討論。有學者指出周達觀不大可能是由皇帝任命出使的，而是自己要求隨使真臘的，並且他在使團中很可能充當了翻譯的角色[④]。還有研究認爲周達觀並非元朝使團的正式成員，而是一般的隨行人員，地位比較低[⑤]。許肇林具體考證了《真臘風土記》中所記録的柬埔寨語詞匯，對其國名、地名、職官、宗教、動植物稱謂等作出判定[⑥]。有學者利用《真臘風土記》研究風俗、建築、文化等諸層面[⑦]。另外，越南於1993年出版了越南文《出使詩》，這是一部收録元明清時期出使中國的越南人所創作的詩歌集，是反映越南與中國關係的第一手史料。羅長山選譯了其中的元代詩歌，爲中國學者利用該文獻進行歷史研究提供了幫助[⑧]。

在中國與西方的海路交通中，南印度是極其重要的地區。《元史》記載稱："海

---

(接上頁)《元代的中柬關係》，《印支研究》1982年第4期，35—41頁；彭友良，《宋元時期中國和柬埔寨的友好關係》，《海交史研究》1982年第4期，66—72頁。與泰國關係，見鄒啓宇，《中泰關係史上的一個疑案——關於素可泰國王坤蘭甘亨是否訪問過中國的問題》，《歷史研究》1980年第5期，171—185頁；尚芳，《也談素可泰國王來訪問題》，《歷史研究》1981年第1期，30頁。

① 林遠輝，《宋元時期中國和馬來西亞新加坡關係的發展與華僑》、《元代中國和東南亞各國的關係》，暨南大學中國文化史籍研究所等編，《暨南大學宋元明清史論集》，廣州：暨南大學出版社，1997，295—324頁。

② 周達觀著，夏鼐校注，《真臘風土記校注》，北京：中華書局，1981。

③ 段立生，《〈真臘風土記校注〉之補注》，《世界歷史》2002年第2期，83—89頁。

④ 段立生，《周達觀及其柬埔寨之行——讀〈真臘風土記〉》，《印支研究》1984年第3期，33—36頁。

⑤ 趙和曼，《也談周達觀的柬埔寨之行》，《印度支那》1987年第2期，28—32頁。

⑥ 許肇林，《〈真臘風土記〉中的柬埔寨語考辨》，《中山大學學報》1981年第1期，98—110頁。

⑦ 見段立生，《泰國帕膿諸石宫遺址和真臘古史補正》，《世界歷史》1999年第5期，56—63頁；鄧文寬，《中國古代曆日文化對柬埔寨的影響——〔元〕周達觀〈真臘風土記〉讀記》，《中華文史論叢》2007年第2期，207—217頁；楊民康，《從〈真臘風土記〉看古代柬埔寨與雲南少數民族佛教樂舞》，《南京藝術學院學報》(音樂與表演版)2009年第3期，27—34頁。

⑧ 羅長山，《越南陳朝使臣中國使程詩文選輯》，《廣西教育學院學報》1998年增刊，205—211頁。

外諸蕃國,惟馬八兒與俱藍足以綱領諸國。"[1]馬八兒(今印度科羅曼德爾海岸一帶)與俱藍(今印度奎隆一帶)分别是位於南亞次大陸東西海岸上的重要國家,在元代來華旅行家馬可·波羅的行紀中,這兩個地名分别被記作Maabar和Coilum,且頗爲詳細地描述了這裏的風土、物產及貿易等情况。元史學者對這兩個地理位置也尤其給予了關注。

關於元代馬八兒的研究,繼日本學者桑原騭藏早在上世紀20年代著成的《蒲壽庚考》中提出元代馬八兒王子孛哈里來華問題後,陳高華又考訂《景義公不阿里神道碑銘》中提到的"西洋國"爲馬八兒,認定《元史·馬八兒等國傳》中的馬八兒國丞相"孛哈里",與《不阿里神道碑銘》中的"不阿里"及朝鮮史料的"孛哈里"是同一人,并詳細地解釋了《不阿里神道碑銘》中印度與元朝往來的記載問題[2]。之後劉迎勝對不阿里的故鄉哈剌哈底進行勘同,考證哈剌哈底是波斯灣口今阿曼古城Qalhāt,即是《諸蕃志》中的伽力吉、《馬可·波羅行記》中的Calatu、《大德南海志》中的加剌都。并指出馬八兒歸附元朝是南印度回回富商勢力推動,而當地土著統治集團實際上是回避與元朝的交往。不阿里等回回背着土著貴族與元朝結交,引發矛盾,後逃至元朝[3]。馬娟在陳高華與劉迎勝等學者研究的基礎上,對馬八兒國宰相不阿里作了進一步考證,推測成宗時的一位出使馬八兒的"卜阿里"可能就是至元年間入元的馬八兒國宰相"不阿里"[4]。

對"不阿里"的人物研究,其背後反映的是元朝與馬八兒國的往來與關係。根據《元史》的記載,元朝與馬八兒國互派使節主要是在至元年間,之後在元貞、大德、延祐年間有間隔的接觸,而延祐以後不見兩國交往的記載。對於造成此局面的原因,學者有不同的分析。有的認爲斷絶來往是因爲元朝後來的統治者對外政策不再積極,元代中後期國家内部諸多問題的爆發使其無暇關注對外關係了[5]。還有文章從科技發展的角度提供了至元以後,元朝與南印度交往斷絶

① 《元史》卷二一〇,北京:中華書局,1976,4669頁。

② 陳高華,《印度馬八兒王子孛哈里來華新考》,陳高華,《元史研究論稿》,北京:中華書局,1991,401—407頁。

③ 劉迎勝,《從〈不阿里神道碑銘〉看南印度與元朝及波斯灣的交通》,《歷史地理》第7輯,上海:上海人民出版社,1990,90—95頁;收入劉迎勝,《海路與陸路:中古時代中西交流研究》,北京:北京大學出版社,2011,20—31頁。

④ 馬娟,《馬八兒國與元朝往來及其相關問題》,《蘭州大學學報》2005年第2期,20—25頁。

⑤ 李迪,《元代與馬八兒國、俱藍國關係初探》,《内蒙古師大學報》1997年第6期,16—22頁。

的一種新的解釋。認爲元代造船技術和航海水準的提高,使元朝商船可以直接開到波斯灣甚至非洲東岸,因此南印度諸國在海路交通中的中介作用減弱[①]。

與馬八兒相較,印度西海岸的俱藍對元代海外交通具有更重要的地位。高榮盛的《古里佛/故臨——宋元時期國際集散/中轉交通中心的形成與運作》是研究元代印度西海岸地區的重要文章,他指出馬拉巴爾(Malabar)海岸的古里佛(即古里,今印度科澤科德)和故臨(即俱藍,今印度奎隆)兩海港在宋元時期海外貿易中處於中轉站的重要地位,論證了13、14世紀時的這種"集散與中轉"形態是經過長期歷史磨合形成的較先進的海上交通方式,並且元代以來這種模式很可能成爲一種常態[②]。白曉霞、張其凡的文章還指出南印度西海岸港口處於中國與波斯灣及中亞、阿拉伯、歐洲航線的重要位置,因此元朝非常重視與俱藍國的關係[③]。

元代南海交通史上的一個重要問題,就是伊斯蘭教向南亞和東南亞傳播。伊斯蘭教創立后,沿着海上商路向東方傳播,一般認爲南亞在東南亞之前受到了伊斯蘭教的傳播,而東南亞的伊斯蘭化較大地受到了印度的影響。馬八兒一名,即阿拉伯語ma'bar的音譯。這反映了宋元時代,伊斯蘭教已經在南印度沿海地帶具有一定勢力。劉迎勝認爲,區别於印度北部的伊斯蘭化是由中亞伊斯蘭國家的武力入侵造成的,印度南部的伊斯蘭化是回回商業勢力造成的。馬八兒在伊斯蘭化之前稱爲"注輦","馬八兒"一名來自於回回商人對其的稱呼,或是當地伊斯蘭化后出現的名字[④]。

相對於南印度的伊斯蘭化研究,大陸學者對東南亞的伊斯蘭化進程抱有更多的關注。廖大珂在此領域撰述頗多,他討論了伊斯蘭教在占婆、蘇門答臘、印度尼西亞的早期傳播,認爲在7世紀中葉,阿拉伯人就來到了東南亞。之後經過數個世紀的接觸,在大約十三四世紀時,伊斯蘭教在東南亞的一些政權中獲得

---

① 白曉霞、張其凡,《宋元時期中國與南印度的交往——以馬八兒、俱藍國爲例》,《内蒙古大學學報》2005年第5期,37—42頁。

② 高榮盛,《古里佛/故臨——宋元時期國際集散/中轉交通中心的形成與運作》,《元史論叢》第11輯,天津:天津古籍出版社,2009,54—66頁。

③ 白曉霞、張其凡,《宋元時期中國與南印度的交往——以馬八兒、俱藍國爲例》。

④ 劉迎勝,《從〈不阿里神道碑銘〉看南印度與元朝及波斯灣的交通》;《宋元時代的馬八兒、西洋、南毗與印度》,後者原載澳門《文化雜誌》1997年第5期,95—106頁;收入劉迎勝,《海路與陸路:中古時代中西交流研究》,32—56頁。

了政治勢力[①]。除了伊斯蘭教在東南亞的傳入時間外,其傳播的途徑,也是一個重要問題。中外學者對此問題説法不一,有印度傳入説、阿拉伯波斯傳入説,也有中國傳入説。大陸學者利用漢語史料的優勢,論述中國與東南亞的伊斯蘭教的聯繫[②]。也有學者認爲南印度與蘇門答臘的征戰可能也對伊斯蘭教傳入東南亞起了某種促進作用[③]。

## 二、元代印度以西地區海交史研究

元代的航海範圍,一直是學者探討的重要問題之一。沈福偉認爲中國帆船所能到達的非洲和阿拉伯港口,北起吉達(Jeddah),南至基爾瓦(Kilwa)[④]。欲解決此問題,首先的、也是最關鍵的步驟就是對地名的考證。事實上,元代史料中對西亞、北非的地理記載十分豐富,而確定其中的地名,有助於討論元代的航海範圍。如元代汪大淵《島夷志略》中的"麻那里"一名,蘇繼庼考釋其在東非,是布臘瓦(Brava)與蒙巴薩(Mombasa)之間的馬林迪(Malindi)[⑤];韓振華認爲它在澳洲東南(今范迪門灣/Van Diemen南面達爾文港/Port Darwin一帶)[⑥];沈福偉則考訂其爲非洲坦桑尼亞的桑給巴爾島(Zanzibar)[⑦];許永璋把其勘同爲坦桑尼亞

① 廖大珂,《論伊斯蘭教在占婆的傳播》,《南洋問題研究》1990年第3期,88—97頁;《1511年前伊斯蘭教在印度尼西亞的傳播》,《南洋問題研究》1995年第3期,17—25頁;《鄭和下西洋與伊斯蘭教在東南亞的傳播》,南京鄭和研究會編,《走向海洋的中國人——鄭和下西洋590周年國際學術研討會論文集》,北京:海潮出版社,1996,251—265頁;《早期的東南亞華人與穆斯林》,《華僑華人歷史研究》1997年第1期,30—35頁;《鄭和與東南亞華人穆斯林》,《暨南學報》2005年第6期,123—141頁;《從〈三寶壟華人編年史〉看伊斯蘭教在印尼的早期傳播》,《世界宗教研究》2007年第1期,98—108頁。

② 劉洪,《華人與伊斯蘭教在爪哇的傳播》,《東南亞研究》1990年第4期,107—109頁;肖憲,《鄭和下西洋與伊斯蘭教在東南亞的傳播》,《回族研究》2003年第1期,97—102頁;陸蕓,《從海南、泉州穆斯林的流動看中國與東南亞的伊斯蘭聯繫》,《西北民族大學學報》2009年第4期,54—58頁。

③ 黄雲静,《伊斯蘭教在東南亞早期傳播的若干問題》,《中山大學學報》2000年第1期,22—27頁。

④ 沈福偉,《絲綢之路中國與非洲文化交流研究》,烏魯木齊:新疆人民出版社,2010,232—233頁。

⑤ 汪大淵著,蘇繼庼校釋,《島夷志略校釋》,北京:中華書局,1981,295頁。

⑥ 韓振華,《元朝有關澳洲的幾個地名名稱及其風土人情的記述》,韓振華,《中國與東南亞關係史研究》,南寧:廣西人民出版社,1992,101—112頁。

⑦ 沈福偉,《元代航海家汪大淵周遊非洲的歷史意義》,《西亞非洲》1983年第1期,33—40頁;《簡論汪大淵對印度洋區域貿易的考察——古里佛、甘埋里、麻呵斯離、麻那里札記》,《中國史研究》2004年第2期,123—138頁。

的松戈·姆納拉島(Songo Mnara Island)[1]。又如“甘埋里”一名,蘇繼庼懷疑其爲忽魯謨斯附近之Larak島[2];沈福偉認爲是波斯灣的卡伊斯島(Qais),此島全稱爲Qais ben ‘Umaira,甘埋里爲其對音。

研究認爲,元代已有中國人移居阿拉伯半島,並有中國商船進入索馬里、肯尼亞和坦桑尼亞海域。元朝也曾派遣使臣到達過非洲東岸地區,同時非洲國家也派使者遠航中國。有學者指出非洲各地與元代中國互通使節最南邊的地方是蒙巴薩,有“熱南回回”之稱[3]。而西亞波斯灣地區到中國的航線已很成熟,馬可·波羅護送闊闊真公主遠嫁伊利汗,即是由泉州出港走海路抵達伊朗。

中國與西亞、非洲以及歐洲的物質文化交流,亦在元代達到頂峰。《中國古瓷在非洲的發現》一書非常詳細地介紹了非洲出土的中國瓷器,其中波斯灣地區出土許多元代青瓷和青花瓷,中東地區發現青瓷缽,阿拉伯半島蘇哈爾(Sohar)地區發現元代景德鎮褐斑青白瓷、青花瓷及德化窑瓷,巴林(Bahrain)地區發現元龍泉窑青瓷等[4]。同時,伊斯蘭文明也傳入中國社會,例如白砂糖的製取技術來自巴比倫,製糖匠在泉州傳授用木灰净糖脱色技術,再由泉州向國内外推廣[5]。

## 三、元代遊歷家及行紀研究

蒙古人一方面西征打通東西陸路交通,一方面重視海外貿易,派使者出使海外各國。因此這一時期,從中國到西方、從西方到中國的遊歷家絡繹不絶。有些是官方派遣的負有政治或宗教使命的使者,也有以經商考察爲目的的商旅。他們留下的行紀無疑是研究此時期東西方世界的最重要史料。按照這些遊歷家的國籍和其著述的語言種類,可將這些交通史籍大致分爲三類:第一類是中國旅行家向西方的行紀;第二類是從伊斯蘭世界到東方的旅行家的記載;第三類是從歐洲基督教世界出發來到東方的旅行者的著述。

① 許永璋,《“麻那里”考辨》,《鄭州大學學報》2009年第1期,156—158頁。

② 汪大淵著,蘇繼庼校釋,《島夷志略校釋》,365—368頁。

③ 沈福偉,《十四至十五世紀中國帆船的非洲航程》,《歷史研究》2005年第6期,119—134頁。

④ 馬文寬、孟凡人,《中國古瓷在非洲的發現》,北京:紫禁城出版社,1987。

⑤ 廖大珂,《宋元時期泉州與歐洲的交流》,中國航海學會、泉州市人民政府編,《泉州港與海上絲綢之路》,北京:中國社會科學出版社,2002,414—437頁。

一般説來，元代中西海路交通最重要的漢語著作有三部，即《大德南海志》、《真臘風土記》和《島夷志略》。《真臘風土記》前文已述，此處不再重復。關於《島夷志略》的一項重要成果就是1981年出版的蘇繼廎校釋本。此校釋本以《四庫全書》文津閣本爲底本，以多種版本相互參校，並參考了藤田豐八、柔克義（William W. Rockhill）的研究，對國家地區的地名、物産、風土等作了詳細註釋。此書的出版極大地便利了學者的研究。《大德南海志》原書二十卷，目前唯見國家圖書館藏殘本卷六至卷十。1991年，廣州地方志辦公室在編輯《廣州市志叢書》過程中將其整理出版[①]；2007年，四川大學歷史地理研究所對其進行點校，收入其《宋元珍稀地方志叢刊》中[②]。遺憾的是，《大德南海志》至今尚未有註釋本刊行。

南海地名的考證是海路交通史研究中最重要，也最困難的工作。對比同時代或前後時代交通史籍中的南海地名，是學者研究的主要途徑。陳連慶、邱樹森、劉迎勝等學者皆有重要的研究論文。陳連慶、邱樹森都對比考證了《大德南海志》、《嶺外代答》和《諸蕃志》三部史籍中的南海地名，皆得出結論認爲元代的海外交通範圍遠超前代[③]。劉迎勝《汪大淵兩次出洋初考》一文則把《島夷志略》與《大德南海志》中的"東洋"、"西洋"地名作了勘比[④]。池齊更是搜集了宋元明時期的《島夷志略》、《嶺外代答》、《諸蕃志》、《星槎勝覽》、《瀛涯勝覽》以及《宋史》、《元史》、《明史》中的南亞地名，對印度航線作了考證[⑤]。

這些交通史籍還集中記録了中國與海外的物質文明交流。如《大德南海志》收録了當時廣州的市舶記録，詳細羅列了海外進口的商品。陳連慶指出元初廣東經營的商品主要來自印支半島和東南亞各地，也有印度、中東乃至非洲的物産；進口商品各種檔次皆有；並且從進口商品的加工情況推測東南亞國家的經

---

① 廣州市地方志編纂委員會辦公室編，《元大德南海志殘本（附輯佚）》，廣州：廣東人民出版社，1991。

② 王曉波、李勇先、張保見、莊劍點校，《宋元珍稀地方志叢刊》甲編八，成都：四川大學出版社，2007。

③ 陳連慶，《〈大德南海志〉所見西域南海諸國考實》，《文史》第27輯，北京：中華書局，1986，145—164頁；邱樹森，《〈大德南海志〉研究》，收入邱樹森，《元代文化史探微》，海口：南方出版社，2001，33—70頁。

④ 劉迎勝，《汪大淵兩次出洋初考》，原載江蘇省南京鄭和研究會編，《鄭和與海洋》，北京：中國農業出版社，1999，301—312頁；收入劉迎勝，《海路與陸路：中古時代中西交流研究》，57—69頁。

⑤ 池齊，《汪大淵的南亞旅行及其記載的價值》，《蘇州科技學院學報》（社會科學版）1986年第1期，118—124頁。

濟文化發展狀況和宋元政府對海外貿易的支持[①]。

阿拉伯波斯地理學於8世紀開始發展,9到11世紀達到頂峰,到蒙古時代已經非常成熟。大量歷史地理著作記録了那一時期的世界情形。其中最重要的海路交通記録,來自摩洛哥的旅行家伊本·白圖泰(Ibn Battuta)。1985年寧夏出版社出版了馬金鵬翻譯的《伊本·白圖泰遊記》,大大有利於中國學者對此史籍的研究和利用。邱樹森、李光斌的文章介紹了伊本·白圖泰的生平、他的中國之旅,及其遊記之價值[②]。事實上,除了伊本·白圖泰的著作之外,還有許多阿拉伯波斯地理歷史著作都記載了中國的港口或通過印度到中國的海路。如阿布爾菲達(Abulfeda)、穆斯多菲(Mustawfī)、伊本·瓦爾迪(Ibn al-Wardī)、伊本·哈勒敦(Ibn Khaldūn)等的著作。但由於語言的阻礙,大陸學者研究、利用這些著作相對較少。

蒙古時代,歐洲的基督教會與蒙古汗廷發生過較多的接觸。這個時期來到中國的歐洲使者及旅行家非常多。馬可·波羅是同時經行陸路和海路的最著名的威尼斯旅行家。他的行紀中第三卷關於從中國到伊朗的海路的記載提供了非常豐富的海路交通信息。學者利用其行紀研究元代的印度、東南亞以及中國沿海港口[③]。意大利方濟各會傳教士鄂多立克從海路來到中國,其《東遊録》在歐洲廣爲流傳,此書已由何高濟翻譯出版。還有另一位意大利傳教士馬黎諾里到達中國,并由海路返回。這些歐洲遊歷家留下的記録是研究元代東西方海路交通的第一手資料。

## 四、元代海外貿易史研究

相對海交史的其他方面,大陸學者關於元代海外貿易的研究尤其多。上世

---

① 陳連慶,《〈大德南海志〉研究——元代初年廣州港的進口商品》,中國歷史文獻研究會秘書處編,《古籍論叢》第2輯,福州:福建人民出版社,1985,370—400、402頁。

② 邱樹森,《摩洛哥旅行家伊本·白圖泰的中國之行》,《歷史教學》2001年第5期,47—50頁;李光斌,《論伊本·白圖泰和他的〈旅途各國奇異風俗珍聞記〉》,《海交史研究》2003年第1期,16—29頁。

③ 見段立生,《馬可波羅的羅斛國之行》,《東南亞研究》1996年第3期,60—62頁;馬勇、羅亞文,《馬可波羅與東南亞》,《東南亞研究》1997年第5期,63—65頁;龔纓晏,《馬可波羅對杭州的記述》,《杭州大學學報》1998年第1期,34—40頁;李金明,《Zaitun非"刺桐"而是"緞子"》,《歷史研究》1998年第4期,169—171頁;楊志玖,《刺桐與緞子》,《歷史研究》1999年第4期,167—169頁。

紀80年代以來,相關論著、論文陸續發表。陳高華、吴泰的《宋元時期的海外貿易》、喻常森的《元代海外貿易》和高榮盛的《元代海外貿易研究》是三部系統介紹元代海外貿易的重要著作[①]。從元代海外貿易的機構、法令、貿易範圍及歷史原因等各個角度展開論述。海外貿易是一個很廣泛的論題,囊括了諸多方面。近三十年的研究主要集中在以下幾個問題上:

海外貿易政策研究。元朝從南宋手中奪取浙閩地區後,就沿襲南宋的制度,設立市舶司,任用南宋市舶官員,向外國商船表示"互市"意向,使得改朝换代没有影響對外貿易的發展[②]。蒙古貴族具有"重商"的觀念,因此元朝取消了舶税結構中的博買,培植海商,派出官商出海[③]。

海商研究。元代海外貿易可分爲官營貿易和私營貿易。官營又可分爲使臣貿易、斡脱貿易和官本船貿易[④]。從事私營貿易者可分爲權貴商人、色目商人、舶商、散商、船户水手以及華僑商人[⑤]。學者對海商的研究十分深入與細緻,如一些研究斡脱商人從事航海貿易的文章認爲,元朝政府支持斡脱商人進行海外貿易的原因是他們善於斂財且瞭解域外,迎合了蒙古貴族的需求[⑥],但同時斡脱商人與政府在分割貿易利益時也存在矛盾[⑦]。還有研究宋元海外貿易中的"綱首"[⑧]。其中,對蒲壽庚的研究最爲豐富。李玉昆有《20世紀蒲壽庚研究述評》發表在《中國史研究動態》2001年第8期,此處不再贅述。

進出口商品研究。元代與海外的物質交流可分爲出口和進口兩方面。出口商品主要是布帛、瓷器、金屬礦和農副土産;進口商品有香藥、珍寶及食品雜貨[⑨]。出口商品以瓷器爲大宗,外銷瓷的研究也因而一直受到學者的特别關注。

---

① 陳高華、吴泰,《宋元時期的海外貿易》,天津:天津人民出版社,1981;喻常森,《元代海外貿易》,西安:西北大學出版社,1994;高榮盛,《元代海外貿易研究》,成都:四川人民出版社,1998。

② 陳高華,《元代的海外貿易》,《歷史研究》1978年第3期,61—69頁。

③ 高榮盛,《元代海外貿易概論》,曲金良主編,《中國海洋文化研究》第4—5合卷,北京:海洋出版社,2004,116—125頁。

④ 廖大珂,《元代官營航海貿易制度述略》,《中國經濟史研究》1998年第2期,98—102頁。

⑤ 廖大珂,《元代私人海商構成初探》,《南洋問題研究》1996年第2期,66—73頁。

⑥ 修曉波,《元代斡脱經營海外貿易的原因及其影響》,《元史論叢》第七輯,南昌:江西教育出版社,1999,97—104頁。

⑦ 廖大珂,《元代官營航海貿易制度述略》。

⑧ 廖大珂,《略論宋元時期的綱首》,《海交史研究》1993年第2期,5—11頁。

⑨ 聶德寧,《元代泉州港海外貿易商品初探》,《南洋問題研究》2000年第3期,73—81頁。

近三十年水下考古的蓬勃發展，爲外銷瓷的研究提供了實物資料。對此，熊翠燕有《宋元外銷瓷研究的回顧與反思》一文提供了細緻的介紹[①]。而進口的商品則以珍寶、香料和藥物爲主，主要來自南海[②]。從事香料貿易的主要是阿拉伯商人，如蒲壽庚家族就世代經營香料貿易。在各種香料中，《馬可·波羅行紀》中提到的阿拉伯半島祖法兒出產的乳香極富盛名，被運至中國南方。阿曼還出產優良的馬匹和珍珠，都通過波斯灣運往中國[③]。在中國與阿拉伯波斯的貿易中，印度爲轉運貿易的基地[④]。

## 五、港口研究

元世祖至元十四年(1277)，元軍攻取浙閩地區，在泉州、上海、澉浦、温州、杭州、慶元等港口設立市舶司。幾經變動，到13世紀末最後確定爲慶元、泉州、廣州三地[⑤]。

泉州作爲對外交通的重要港口，其地位在元代躍居第一。20世紀80年代以來，對泉州的研究異常繁榮和多元，甚至出現了類似"敦煌學"的"泉州學"提法。圍繞泉州與海上絲綢之路的主題，陸續出版了《泉州港與海上絲綢之路》(1—3輯)、《泉州文化與海上絲綢之路》、《泉州文史研究》等專題論文集。在"海上絲綢之路"申遺的帶動下，廈門大學成立了泉州學研究所，出版《泉州學研究》(1—2輯)。大致來看，蒙元時期的泉州港口研究可分爲以下幾個方面：

外來宗教研究。隨着阿拉伯波斯商人的到來，伊斯蘭教逐漸在泉州繁衍。元代泉州的伊斯蘭教寺廟有六七所之多，爲全國之首。除此之外，泉州還有印度教、基督教、摩尼教、猶太教，可謂是世界宗教博物館[⑥]。傳入泉州的基督教主要有兩大派別，即聶斯托里派和方濟各會。泉州出土了大量的宗教石刻，學者

① 熊翠燕，《宋元外銷瓷研究的回顧與反思》，《四川文物》2009年第2期，70—75頁。

② 尚衍斌，《元代舶商與海外交通》，龔書鐸、陳理主編，《民族史研究》第3輯，北京：民族出版社，2002，173—191頁。

③ 沈福偉，《中國和阿曼歷史上的友好往來》，《世界歷史》1982年第1期，61—68頁。

④ 高榮盛，《古里佛／故臨——宋元時期國際集散／中轉交通中心的形成與運作》；白曉霞、張其凡，《元朝與印度的海上貿易》，《内蒙古大學學報》2004年第6期，73—78頁。

⑤ 尚衍斌，《元代舶商與海外交通》。

⑥ 陳佳榮，《絲瓷之路上的世界名港——泉州》，《泉州港與海上絲綢之路》，99—107頁。

通過解讀上面的阿拉伯、波斯、古敘利亞文銘文,來研究泉州的外來宗教與文化。陳達生很早就開始了對泉州的伊斯蘭碑銘的研究,他主撰了《泉州伊斯蘭教石刻》一書,爲此領域之研究提供了極有利的基礎[①]。這些外來宗教在泉州生存、傳播,并相互融合影響[②]。

對外貿易研究。首先,學者對泉州崛起爲元代第一大貿易港的原因作了闡釋。一般認爲泉州能夠超過廣州,是因爲泉州所受元兵戰亂破壞較少;以及元朝統治者籠絡泉州的蒲壽庚,支持泉州的對外貿易造成的[③]。其次,泉州港在當時世界上負有盛名,據汪大淵記載,它與亞非90多個國家和地區建立通商關係[④],被外來商人以"刺桐"之名稱之。馬可·波羅在其行紀中曾詳述"刺桐"海外貿易之繁榮,稱"印度一切船舶運載香料及其他一切貴重貨物咸蒞此港",是"一切蠻子商人常至之港,由是商貨寶石珍珠輸入之多竟至不可思議,然後由此港轉販蠻子境内"[⑤]。泉州作爲第一大港,表現在它不但是中外商品的集散地,還是蒙古的海軍基地和造船基地。泉州建造大船的能力,在伊本·白圖泰的遊記中被記録下來[⑥]。

社會生活研究。外國商人在泉州聚居,形成了蕃人巷,其蕃長在元代被稱爲"亦思巴奚"。元末的"亦思巴奚戰亂"是蕃人社會研究中的重要事件,陳達生、廖大珂等學者對其都有討論。廖大珂推測"亦思巴"是波斯語"沙班達爾"(Shahbandar)的音譯,"奚"爲"夷"之訛[⑦]。陳達生提出"亦思巴奚戰亂"源於伊斯蘭教遜尼派與什葉派的衝突[⑧],而吴幼雄認爲宋元時代尚不存在兩教派之争,"亦

① 福建省泉州海外交通史博物館編,《泉州伊斯蘭教石刻》,銀川:寧夏人民出版社、福州:福建人民出版社,1984。

② 傅恩鳳,《從出土石刻看宋元時期泉州宗教文化的交流》,《福建文博》2009年第1期,70—75頁。

③ 陳高華、吴泰,《宋元時期的海外貿易和泉州港的興衰》,中國航海學會、泉州市人民政府編,《泉州港與海上絲綢之路》,55—75頁。

④ 廖大珂,《宋元時期泉州與歐洲的交流》,中國航海學會、泉州市人民政府編,《泉州港與海上絲綢之路》,414—437頁。

⑤ 馮承鈞譯,《馬可波羅行紀》,上海:上海書店出版社,2001,375—376頁。

⑥ 馬金鵬譯,《伊本·白圖泰遊記》,銀川:寧夏人民出版社,2000,486頁。

⑦ 廖大珂,《"亦思巴奚"初探》,《海交史研究》1997年第1期,75—81頁。

⑧ 陳達生,《泉州伊斯蘭教派與元末亦思巴奚戰亂性質試探》,《海交史研究》1982年第4期,113—119頁。

思巴奚戰亂”的性質是元廷奪權鬥争在泉州地方的反映[①]。外來宗教對泉州社會的影響,還體現在阿拉伯人與泉州人生活習俗上相互模仿。伊斯蘭文化逐漸本土化,這從泉州伊斯蘭教徒墓葬形式、穆斯林家族組織及生活習俗等方面體現出來。而閩南的飲食、服飾、音樂、器用等則受到伊斯蘭文化的影響[②]。

較之唐宋,元代的廣州在全國貿易中的重要性有所下降,它曾經享有的第一大港的地位被泉州所取代。分析廣州與泉州地位消長的原因,大致有以下幾方面:第一,宋室南渡利於泉州外貿發展;第二,宋金戰争,大批士大夫、貴族逃亡福建,其對舶來品的消費促進泉州的海外貿易發展;第三,廣州在宋元戰争中遭受巨大破壞;第四,全國經濟中心向江南轉移[③]。然而,也有一些學者否認廣州港在元代的衰落,他們從《大德南海志》所反映出來的進出口商品貿易情況,説明廣州在元代仍然是全國的貿易大港。大德年間,與廣州貿易的國家與地區多達二百餘個。邱樹森指出廣州具有多元性、兼容性和奢侈性的商業文化特點[④]。另外,自唐代始,廣州就是外來商人的聚居地,宋元廣州的“蒲氏”即是阿拉伯商人定居廣州後形成的大族,他們在中國長期生活,與漢人通婚,逐漸被漢化[⑤]。

寧波在元代是出口外銷瓷的重要港口,景德鎮的青白瓷、龍泉窑的青瓷多從此港出口,而且寧波在對日本、朝鮮貿易的東海交通中一直處於領先地位[⑥]。元代的其他外貿港口也有零星的研究,但無論是從規模還是深度上看,都未及對泉州的研究。

---

① 吴幼雄,《論元末泉州的亦思巴奚戰亂》,中國航海學會、泉州市人民政府編,《泉州港與海上絲綢之路》,311—323頁。

② 謝重光,《閩南文化與伊斯蘭文化的互動與交融》,《海交史研究》2006年第1期,101—113頁。

③ 鄧端本,《宋末元初廣州對外貿易地位的變化》,《廣州研究》1984年第3期,65—68頁。

④ 邱樹森,《元代廣州的商業文化》,《江蘇商論》2004年第8期,161—162頁。

⑤ 對廣州“蒲氏”的研究,見羅香林,《廣州蒲氏源流考》,中元秀、馬建釗、馬逢達編,《廣州伊斯蘭古跡研究》,銀川:寧夏人民出版社,1989,313—329頁;楊廣恩,《廣州蒲氏家族變遷中的文化因素》,《回族研究》2000年第2期,23—25頁;陳鴻鈞、閆曉青,《廣州阿拉伯後裔——黄埔、白雲蒲氏考略》,《嶺南文史》2005年第1期,8—16頁;陳鴻鈞,《廣州蒲氏源流再考——兼正〈南海甘蕉蒲氏家譜〉若干之誤》,《海交史研究》2008年第2期,88—101頁。

⑥ 葉文程,《中國古外銷陶瓷的港口和路線(上)》,《河北陶瓷》1990年第2期,45—47頁;《中國古外銷陶瓷的港口和路線(下)》,《河北陶瓷》1990年第3期,49—53頁;虞浩旭,《試論唐宋元時期明州港的瓷器外銷及地位》,《景德鎮陶瓷》1999年第4期,51—54頁。

## 結　語

南海交通史是一個涉及方面極其廣泛的研究領域。元代,不僅是中國古代航海事業最發達的時期,還是承接宋代開啓明代的重要階段。然而上世紀80年代之前,對元代海交史的研究卻不及宋、明。80年代以後研究不斷增多,角度也變得多元化。概觀而言,元代海交史研究還存在幾方面的問題:第一,近三十年的繁榮研究,主要體現在對港口的研究上,尤其是"泉州學"帶動。因而主要成果集中在以泉州爲中心的研究上。其他港口的研究相對較少。第二,交通史,顧名思義爲兩個或多個國家或地區之間的往來與交流。大陸學者擅長挖掘漢文史料,但交通史研究對象的特殊性,要求學者同時關注其他國家地區的史料。對元代來説,阿拉伯波斯史料是最爲重要的一部分。可喜的是一批學者已經開始通過解讀在中國發現的伊斯蘭碑銘進行研究[①]。但13至14世紀阿拉伯波斯地區的多數歷史地理著作,由於未翻譯成漢語而未能被充分利用。第三,與第二點息息相關,由於受到語言文字及史料掌握程度的限制,元代南海交通史研究呈現的總體局面是:中國港口研究最爲充分,東南亞研究次之,印度次大陸和西亞、非洲地區的研究不及前兩者。但從另一個角度來説,中國之外區域的交通史的研究空間非常大,值得努力拓展。

### A Review of Maritime History Studies of the Yuan Period in Mainland China (1980—2010)

**Abstract:** The Mongol-Yuan occupies a vaster land than any other dynasty before, and the communications with foreign countries are quite frequent at that time. Maritime traffic plays an important role in the exchanges between China and the world. The South China Sea shipping routes not only connect Southeast Asia with South Asia, but also join West Asia, Africa and even Europe. The maritime history studies of the

---

① 如陳達生,《論中國東南沿海古代阿拉伯、波斯文碑銘之研究》,《回族研究》1991年第1期,60—67頁;《海南島穆斯林墓地考》,《回族研究》1993年第2期,50—57頁;陸芸,《14世紀中國東南沿海伊斯蘭教墓碑石研究札記》,《海交史研究》2000年第2期,78—83頁;《中國東南沿海地區的穆斯林墓葬石刻研究》,《學術探索》2007年第2期,94—99頁;《元代伊斯蘭教在中國東南沿海的傳播與發展》,《西北民族大學學報》2008年第6期,20—24頁。

Yuan period in Mainland China focus on the following five aspects: 1) the studies of Southeast Asia and South Asia; 2) the studies of the regions to the west of India; 3) the travelers and their books; 4) the history of overseas trades; 5) the studies of ports. On the one hand, more attention has been paid to ports studies especially the study on Quanzhou; on the other hand, the regions further from China receive less focus. What's more, besides Chinese sources, there is a large amount of Islamic historical and geographical material that would contribute to maritime studies. Making good use of historical, geographical, archeological and linguistic material in both Chinese and foreign languages should be the effective methods of maritime history studies in the future.

# 評 *Hormuz in Yuan and Ming Sources* 及其漢譯本

求芝蓉

Hormuz,波斯語拼寫爲 Hurmūz 或 Hurmuz,現多譯霍爾木兹,元明時較通行的譯法是忽魯謨斯,爲波斯灣霍爾木兹海峽中一島嶼,扼波斯灣出口處,曾爲古代交通貿易要衝,元明兩代正是其作爲海上國際貿易集散地最爲繁榮的時代,中國的商賈也常往來此地,鄭和下西洋時也曾將其作爲重要目的地之一。

由於忽魯謨斯的重要地位,元明兩代的文獻中可以找到較多關於該地的記載。長篇論文 *Hormuz in Yuan and Ming Sources* 是對元明兩代提及忽魯謨斯的漢文文獻的總結分析。該論文原以英文發表在《法蘭西遠東學院學報》(*Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*)第 88 期(2001 年)上,長近 50 頁(pp. 27—75),相當於一本小册子。兩位作者分别是現德國波恩大學漢學系廉亞明(Ralph Kauz)教授和德國慕尼克大學漢學研究所普塔克(Roderich Ptak)教授,都是著名的德國漢學家,對中伊關係、中葡關係多有研究,且比較側重海洋貿易,因此撰寫這篇關於元明時代中國與忽魯謨斯關係的文章駕輕就熟。該論文有雲南大學姚繼德先生翻譯的中譯本《元明文獻中的忽魯謨斯》,由寧夏人民出版社於 2007 年出版發行。以下對該文及其漢譯本略作評介。

作者學習單位:北京大學歷史學系

一

*Hormuz in Yuan and Ming Sources*的主旨,如兩位作者在前言(Introduction)中所説:"……旨在反映中國對忽魯謨斯及其人民的'看法'。這意味着,我們並不特意挖掘新的歷史、社會和經濟史實——這些可以通過米勒斯和其他人出色的翻譯作品來搜集——而是將漢文文獻中找到的相關記載與同時代或鄰近時代的伊朗和歐洲文獻中的記載進行比較。如此比較可展現漢文文獻的著者們對忽魯謨斯的看法。"[①]因此,論文在分析中國元明時代的文獻之前,先介紹了一些重要的伊朗文獻(不僅有波斯文的,還有一些阿拉伯文的),並簡要介紹了忽魯謨斯的歷史與社會,特別是忽魯謨斯的地緣關係以及其在國際貿易中的重要地位。使讀者對其有了基本認識後,作者才開始介紹分析元明時代提及忽魯謨斯的漢文文獻。

元代文獻中,汪大淵《島夷志略》一書最爲重要,其"甘埋里"一條,藤田豐八、蘇繼廎等人研究認爲敘述的就是忽魯謨斯,作者對相關研究進行了總結整理。明代文獻中,最重要的自然是鄭和的三位隨員馬歡、費信和鞏珍的記録,但《明實録》中忽魯謨斯遣使朝貢的記載也涉及了彼此的"認識",因此作者根據《明實録》以及相關史料梳理了明代忽魯謨斯與中國之間使節往來的詳細情況,考訂了使節的具體年代。在此基礎上作者介紹了一些提及忽魯謨斯的明代初期和中期的歷史地理著作,重點是馬歡《瀛涯勝覽》、費信《星槎勝覽》和鞏珍《西洋番國志》,至於此後的著作,作者僅按年代進行了簡要介紹。最後作者又簡單提及了明代的一些海圖和相關的記載航海路線的專著。

作者在介紹忽魯謨斯的非漢文文獻記載時,提到了一位研究忽魯謨斯的法國伊朗學家讓·奧班(Jean Aubin)[②],並在論文中大量引述其文章。中國學者對忽魯謨斯的研究很少,故此文中對前人研究的引用和總結,可以讓我們對忽魯謨斯及其相關研究有所瞭解。而且作者對元明文獻中忽魯謨斯相關

① 此爲筆者從原文翻譯。有關這段引文的英文原文和姚繼德漢譯文的討論,詳見本文的第二節。

② 讓·奧班(Jean Aubin)是一位長期致力於東西方關係史,特别是葡萄牙帝國時期的東西方關係的學者,對忽魯謨斯和伊朗多有研究,曾任職於法國高等研究實驗學院(EPHE)。此人的著作論文中多有提及,如《13—15世紀時期的忽魯謨斯君王》(*Les Princes d' Ormuz du XIIe au XVe siècle*)、《16世紀初的忽魯謨斯王國》(*Le Royaume d' Orumz au début du XVIe siécle*)等。

内容的梳理分析也十分到位,在討論《島夷志略》"甘埋里"一條時,先對該條文字的各種問題進行了文獻學分析,然後在此基礎上重點總結了"甘埋里"這一地名的研究,並由此引申到趙汝適《諸番志》中的"甘眉"一地的分析,以及更早的著作中類似忽魯謨斯的地名。在整理明初忽魯謨斯與中國的使節往來時,作者更是嫻熟地運用了各種漢文史料,特别是《明實録》。但作者又不拘泥於漢文史料,還用《賈法爾史》(*Tarikh-i Ja'fari*)等非漢文史料與之互證,並指出"對忽魯謨斯王國而言,在雙邊關係中物質方面的利益重於一切"。

作者研究分析的元明文獻中的忽魯謨斯所指皆是搬遷至哲龍島(Jarun)上的忽魯謨斯,而非伊朗大陸上的馬可·波羅曾經行的忽魯謨斯,所以作者在介紹忽魯謨斯時側重的是忽魯謨斯島,但是在論及歷史時又無法完全拋開舊忽魯謨斯,也未對兩者的稱呼進行區别,因此在表述時有些混亂,忽而是忽魯謨斯島(island),忽而是忽魯謨斯城(town),卻一概稱爲Hormuz。此外,作者在引用漢文文獻時,可能由於需要閱讀的文獻過於龐雜,出現了個别訛誤,如討論楊一葵《裔乘》時,提到:"Zheng He is wrongly said to have been sent to Hulusi'en in 1405."(65頁)而實際上楊一葵提到鄭和去的地方是"忽魯謨斯",原文如下:"忽魯謨斯在東南海中,永樂三年太監鄭和至其國……"(卷五)而在"忽魯思恩"條中楊一葵的記載則是:"忽魯思恩在西徼外,小國也,或曰在東南海中……我朝永樂三年其王遣臣己即丁等入朝貢。"(卷三)作者此處想要表達的是鄭和被派往"忽魯謨斯"的時間不應該是1405年,但是作者將《裔乘》中"忽魯謨斯"和"忽魯思恩"兩條内容記混了,因此不僅時間有了錯誤,連地名也錯了。此外,作者在提及馬歡時一再强調他是一位虔誠的伊斯蘭教徒,因此他將忽魯謨斯描述成了他理想中的伊斯蘭國度,但是通觀《瀛涯勝覽》,馬歡對忽魯謨斯的描寫並不突出,"尊謹誠信"、"風俗淳厚"之類的描述見於對各國的描述中。至於"其市肆諸般鋪店,百物皆有,止無酒館,國法飲酒者棄市"和馬可·波羅等旅行家提到民間私下飲酒並不矛盾,只是記述角度不同而已,並非刻意將忽魯謨斯國理想化。

本文在提及明朝中後期的歷史地理著作時,雖説只是簡單列舉一些重要文獻,而不再進行深入分析,但搜集得很全,只是在論述時多次提到的陸容《菽園雜記》和祝允明《前聞記》卻不知爲何漏載。而且本論文對明中期的各

種文獻傳抄過程並沒有太多探討，可謂遺憾。馮承鈞在《〈星槎勝覽校注〉序》中討論了“明人著述志及下西洋事者”的地望，認爲陸容、歸有光等人多爲費信同鄉後輩，“不難獲見其書”，對文獻的傳抄略作分析[①]。而本論文既然要研究整理元明文獻中的忽魯謨斯，自然應該對其傳抄加以關注，但是本文只是强調馬歡等三人的著作是後世相關著作的史源，並未再做討論，實爲憾事。

總而言之，瑕不掩瑜，這篇論文對元明時期提及忽魯謨斯的文獻總結得十分詳盡，爲此後對忽魯謨斯以及中國與忽魯謨斯的雙邊關係等的研究提供了很大的便利。

## 二

*Hormuz in Yuan and Ming sources* 雖有白璧微瑕，卻是一篇極佳的總結性論文，而且文筆簡明流暢，不難閱讀，反而是姚繼德的中文譯本《元明文獻中的忽魯謨斯》（簡稱姚譯）不僅錯誤百出，而且句子佶屈聱牙，多有不通。值得肯定的一點是，譯者將 Hormuz 譯爲“忽魯謨斯”確實比較貼切，因爲該論文主要側重的是明初鄭和下西洋時代文獻中對 Hormuz 及其“貢使來華”的記載，而當時文獻中多稱 Hormuz 爲忽魯謨斯，採用這一譯名確實比較有時代感。然而有如此出彩的書名，卻没有一以貫之的信達雅的譯文。

譯文中的小錯誤，如人名的翻譯前後文不一致之類，在此不一一贅述[②]，僅列舉一些主要的翻譯錯誤。

### 1. 誤讀原文

這一類錯誤多半是因爲譯者對英文原詞理解出現偏差致誤，其中最典型的如原文 29 頁關於論文主旨的討論：“One aim is to reflect on China's 'perception' of Hormuz and its people. This means that, instead of singling out new historical, social or economic facts — these can be gathered through the excellent translations by Mills and others, certain descriptive elements found in

① 費信著、馮承鈞校注，《星槎勝覽校注》，上海：中華書局，1954，2—3頁。

② 如 Samarqandi 被譯爲撒馬爾甘迪或薩馬爾甘迪，Albuqueque 或譯阿爾布克奎，或譯奥爾布奎基。

Chinese works have to be compared with the data found in contemporary, or near-contemporary, Iranian and European accounts. Such comparisons show how Chinese writers thought about Hormuz."此段姚譯如下:"旨在反映出中國對忽魯謨斯國及其人民的'認識'。我們將精選出新的歷史、社會或經濟資料,這些資料可以從米勒斯(J. V. G. Mills)及其他學者傑出的翻譯作品中獲得,進而將中國著作中的可靠記載,與現當代歐洲人和伊朗人的論述資料加以比較,通過比較來展示中國著作家們對忽魯謨斯的看法。"(4頁)譯文似乎對"instead of"一詞視而不見,顛倒了原文的意思,且將contemporary與near-contemporary譯爲"現當代",誤讀了原文。

再如原文31頁:"Its suzerains were the various dynasties ruling Iran from the thirteenth to the sixteenth century."被譯成"其首領是從13世紀至16世紀統治波斯的王室成員"(8頁),顯然是將suzerain一詞理解成了首領,而實際上該詞意爲"封建主或宗主國",所以這一句原意應該是"13—16世紀時其宗主國是統治伊朗的歷代王朝"。

還有原文34頁:"Its prosperity depended on external factors."譯文爲"忽魯謨斯的繁榮取決於它的内部因素"(19頁),則是將external即"外部"一詞誤解爲内部,顛倒了原意。

原文36頁:"He kept the kingdom afloat and successfully defended its economic position against the challenge from Qais."譯文如下:"他(阿亞玆)使忽魯謨斯國富有生氣,並成功地在基什島的挑戰面前捍衛了忽魯謨斯的經濟地位。"(22頁)此處誤譯的詞是afloat,該詞完全沒有"富有生氣"的意思,而是"免於經濟困難或免於負債",或"經濟上應付自如",所以正確的譯文應該是"他保持了忽魯謨斯經濟的平穩發展"。

以上幾例是對非專有名詞的誤解,另外還有對專有名詞的誤解則更加容易引起誤會。如原文41頁:"Amber came via the Franks (i.e., Rum or, more generally, the eastern Mediterranean), probably from northern Europe."譯文如下:"琥珀可能來自歐洲北部,系經法蘭克(即羅馬或更廣泛地説地中海東部)販來的。"(33頁)此句中最關鍵的詞是Rum,譯者誤以爲是羅馬,但實際上Rum一詞即Rüm,也寫作Roum或Rhum,其詞源顯然是Rome,最初是阿拉伯世界

對歐洲人的泛稱，因此阿拉伯人也稱呼地中海爲"the Sea of the Rūm"。後來該詞成爲"Byzantine Empire"特稱，並且由於伊斯蘭世界與拜占庭的接觸多發生在小亞細亞(Asia Minor)，所以Rum在地理上特指小亞細亞，即使在塞爾柱人征服小亞細亞之後，該地還是被稱爲Rum，塞爾柱人在此地成立的國家被稱爲"the Sultanate of Rūm"。所以此句的正確譯文應該是："琥珀販自法蘭克(即小亞細亞，或更普遍的指地中海東部)，也許來自北歐。"羅馬所在顯然是地中海中部，而不是東部。

還有原文44頁："But Su Jiqing suggested that Ganli should represent Qalhāt, a dependency of Hormuz, called Jialaha in the so-called Mao Kun map (which shows Zheng He's itinerary; more on this below) and perhaps also identical with Jialiji (again, one of the 'Arab dependencies' in the *Zhufanzhi* list)."被譯爲："但蘇繼廎認爲'甘理'當指'忽魯謨斯'的屬地哲朗島(Qalhāt)，它在茅坤的航海圖(它指示了鄭和的行海路線，下文將談及)上又稱爲'加剌哈'(可能就是《諸蕃志》裏的阿拉伯屬地之一的'伽力吉')。"(40頁)Qalhāt跟"哲朗島"毫無關係，應該就是現在阿曼的蓋勒哈特(Qalhat)，也即馬可·波羅所説的Calatu(哈剌圖)，在阿拉伯半島的東部沿海，而不是一個島嶼，譯者將此地誤以爲是哲龍島(Jarun)。

2. 常識性錯誤

《譯者小序》中，漢譯者批評伊朗譯者因爲不識中文，且對中國古代與波斯灣地區的交往歷史不甚瞭解，以至錯訛百出。但是，漢譯者在翻譯時也出現了各種常識性錯誤，比如原文第二個注就提到了馬歡的《瀛涯勝覽》，而譯文開篇就在注中將其誤寫爲《贏涯勝覽》，之後還有幾處也寫作《贏涯勝覽》，此外還有將鞏珍的《西洋番國志》寫作《西洋藩國志》(7頁注①)，將《寰宇通志》寫作《環宇通志》(48頁)，將《記録彙編》寫作《集録彙編》(82頁)，將趙汝適《諸蕃志》寫作《諸番志》(85頁)，將《大明會典》寫作《大明匯典》(89頁)，將《海道針經》寫作《海島針經》，《四海指南》寫作《西海指南》、《海航秘訣》寫作《海航密訣》(100頁)等等，錯字如此之多，恐怕不能完全指責是編輯校對不夠仔細吧。

其中比較嚴重的錯誤是，原文中被反復提及的法國伊朗學家讓·奥班(Jean Aubin)，在姚譯本中被誤認爲是法國著名漢學家鄂法蘭(François Aubin)，因此在譯文中將其名字擅自改爲"Fran. Jean Aubin"(原文31頁，姚譯8頁)。Jean，在英文中的確是女名，但法文中卻是男名，譯者大約不知此事，而將其人附會成了鄂法蘭，若是讀者依照譯文按圖索驥，豈不謬之千里。

原文29頁提到的"Estado da India"，被譯作"埃斯塔多印度政權"(3頁)。實際上，該詞應是一個葡萄牙語詞組，estado意爲州、地區，所以直譯應該是"印度地區"，而在葡萄牙帝國時代，葡萄牙語中有"Estado Português da Índia"一説，意爲葡屬印度。所以這一片語應該翻譯爲"葡屬印度"更爲準確。

令人不解的是，在整理明初忽魯謨斯與中國之間的使節往來時，原文作者很認真地考證的年代在譯文中出現了各種訛誤。比如原文46頁："... but it was only on 18 December 1412 (*shiyi yue, bingshen*) that Zheng He received orders to sail to these distant regions."其中提到的時間明顯是1412年十一月丙申，即西曆12月18日。如此詳盡的考證讓人對兩位作者肅然起敬，反觀中文譯本的混亂就令人赧然了："但鄭和奉旨啓錨前往這些遥遠的西洋國訪問的時間是壬辰年11月18日(公元1412年11月18日，回曆815年齋月)。"(46頁)1412年是壬辰年不錯，但是原文中並沒有如此表述，原文中提及的日子的干支丙申反而被忽視了。而December被譯成11月則是明顯的錯誤。原文47頁提到鄭和主航隊返航時間時在括弧中用拼音注寫的"*qi yue guimao*"，被譯成了"七月歸錨"(47頁)，這明顯應該是"七月癸卯"，是公元1415年8月12日的干支。此外還有將"癸未"誤爲"乙未"(原文49頁，姚譯53頁)，將公元1433年1月17日記作"宣德元年正月"(原文53頁，姚譯62頁)等等錯誤，本文不再贅述。

譯者還因爲無法理解原文所用的詞彙而有幾處曲解了原文。如原文55頁引用了Samarqandī(撒馬爾甘迪)的話："He says that merchants from all over came to Hormuz; among them were those of Chīn and Māchīn (the northern part of China and China 'proper')."而譯文如下："他稱'忽魯謨斯萬商雲集'，其中有中國本土和漠北(Chin和Machin)的商人。"(68頁)乍看之下似乎翻譯得不錯，Chin指中國本土，而Machin對應漠北，但對比原文，可以發現譯者將原文括號中的注解作爲正文，而將正文移入了括號，而且將兩者的對應關係進行了顛

倒。Chīn的注解應是"the northern part of China",即中國北部,絶非中國本土,也不是漠北,而Māchīn的注解才是"China 'proper'","中國本部"。譯者大概是不能理解Māchīn一詞,所以擅自顛倒了原文的注解。Māchīn所對應的元明時詞彙應該是"蠻子",即馬可·波羅在行紀中常提及的Mangi——蠻子地域或蠻子大州[①],蠻子田地裹[②],所指的是原來南宋舊境,即所謂的"中國本部",相應的,Chīn(中國北部)應該就是原來金朝的舊境,即元代時常説的"漢地",馬可·波羅所稱之Catai(契丹)。故此處翻譯應當是:"其中有漢地和蠻子地域(中國北部和中國本部)的商人。"

也有翻譯上無甚錯誤,但是鑒於信達雅的原則,令人難以接受的譯文。如原文45頁,提及汪大淵之前的有關忽魯謨斯記載時,有如下文字:"It occurs in an inscription dedicated to Yang Shu (in a collection by Huang Jin)."譯者直譯爲"它出現在題贈給楊樞的一份銘文(收黄溍編纂的一本書中)。"(42頁)從字面意思上看的確没有什麼大的錯誤,但是這裹説的銘文是楊樞的墓誌銘,用"題贈"一詞不妥,而"a collection by Huang Jin"所指自然是黄溍的文集。我們可以很輕易地找到他的文集,並找到楊樞的墓誌銘,因此此處似乎如此翻譯比較適合:"它出現在黄溍所寫《楊樞墓誌銘》中(見《金華黄先生文集》)。"

3. 漢文文獻引文與原文不符

漢譯者對論文中引用的古代漢文文獻,不是查找、還原原文,而是很自信地自己逐句翻譯,出現了一些失誤。這類錯誤不應該出現在中國人的翻譯作品中,況且作者所引用的文獻并不難找到,甚至作者都已經注明了版本、卷

① 此二詞爲馮承鈞在其《馬可波羅行紀》譯本中採用的翻譯,如其中第一〇五章《涿州大城》言:"從此城首途,行一哩,即見兩道分歧:一道向西,一道向東南。西道是通契丹之道,東南道是通蠻子地域之道。"(262頁)再如第一三八章《大汗之侵略蠻子地域》言:"蠻子大州有一國王,名稱法黑福兒(Faghfollr)……"(326頁)參見馬可波羅著、馮承鈞譯,《馬可波羅行紀》,上海:上海書店出版社,2001。

② 此爲元代公文中常用語,《元典章》中多見,如《元典章二·圣政卷之一·求直言》第二條:"至元二十九年四月,行樞密院准樞密院咨:准〔來咨〕:'江西行省差官開讀聖旨節該:漢兒、蠻子田地裹,提説裹勾當來的人,不揀是誰,休遮當者。……'"(47頁)再如《元典章五·臺綱卷之一·立行御史臺官》:"大德八年三月二十四日,欽奉皇帝聖旨:蠻子田地裹有的行中書省爲頭各衙門官人每、令史每根底,軍人每根底,衆百姓每根底,宣諭的聖旨……"(154頁)參見陳高華、張帆、劉曉、党寶海點校,《元典章》第一册,北京:中華書局,天津:天津古籍出版社,2011。

數,乃至頁數,因此還原應該是輕而易舉之事,不知譯者爲何在很多處放棄了文獻原文而採取自己的譯文。

如上文提及的《楊樞墓誌銘》,作者提到楊樞從忽魯謨斯購買了一些土物:"既又用私錢市其土物白馬、黑犬、琥珀、蒲萄酒、蕃鹽之屬……"[①]譯者偏偏硬譯爲他購買了"馬匹、'黑犬'、琥珀、葡萄酒和'外國鹽'(硝石)"(43頁),還莫名地將"蕃鹽"定義爲硝石,不知其根據何在。

原文47頁引用了《明史·忽魯謨斯傳》的一整段文字,如此基本的文獻,譯者居然也採用了自己的譯文,乍看之下與《明史》原文類似,但仔細閱讀則錯謬不少。同樣,原文54頁引用了《明實録》中忽魯謨斯貢馬的記載,譯者仍舊自行操刀,乃至出現"不勝高興"等語,而提及《國榷》中對同一事件的記載時更自行翻譯爲:"(忽魯謨斯國王)土蘭沙遣使來朝,請通使。禮部尚書請旨,允之。"(65頁)事實上《國榷》卷二十五原文如下:"辛酉,忽魯謨斯國王速魯檀土蘭沙入貢,求通使,禮部乞降敕,諭其安守,從之。"雖然譯文看似與原文很像,但少了"諭其安守"四字,意思截然不同。

最明顯的錯誤是,在討論《寰宇通志》和《大明一統志》時,原文有如下一段文字:"The descriptions in both texts contain comments — these were placed in brackets — and, as all other country segments in these two works, are organized according to certain 'captions' which were put in italics."(62頁)此段文字的意思應該是:"兩書的描敘皆有注——這些注置於括弧内——與兩書中其他各國條目一樣,通用的某些'説明文字'用斜體編排。"其中所謂的comments與caption,閲讀《大明一統志》原文就知道所指爲雙行小字的注和黑底白字的"沿革"、"土産"、"山川"等。而譯者大概完全没有查閲《大明一統志》或《寰宇通志》,想當然地翻譯成:"譯文中對兩書的記述均作了按語,這些按語放在括弧内,像兩書中其他國家的段落一樣,我們用斜體字來編排特定的'説明'。"於是"Successive changes"(沿革)被翻譯成"連續發生變化","[These] were never examined"(前代無考)被翻譯成"(這些變化)從未進行過調查"。(85頁)



① 黄溍,《松江嘉定等處海運千户楊君墓誌銘》,《金華黄先生文集》卷三十五《續稿》卷三十二。

4. 參考文獻翻譯錯誤

作者在論文中參考了不少國家的文獻與著作，因此將其正確翻譯成中文也很重要，譯者對此極爲重視，在《譯者小序》中提到他曾將初譯稿寄給廉亞明博士，而廉亞明博士委託了他的助手何墨凱（Markus Hofmüller）對譯稿進行了校對，補譯了注釋和參考文獻中的部分法、德、葡文文獻。但是閱讀譯文，仍然能發現不少這方面的錯誤，比如伯希和的《馬可·波羅行紀注釋》被翻譯成了《馬可·波羅行紀校釋》（42頁注②③）。

原文49頁注101提到了Gerd Wädow翻譯的《天妃顯聖録》的德譯本（*Die Aufzeichungen von der maniferstierten Heiligkeit der Himmelsprinzessin*），刊於《華裔學志叢書》第29輯（*Monumenta Serica Monograph Series 29*），姚譯翻譯成了"Gerd Wädow著《天妃顯聖録》"，而且《華裔學志叢書》不僅未用漢文譯名，還誤寫爲"*Monument serica monograph series*"（52頁注①）。

原文中僅有的兩處日文相關文獻的翻譯都出了差錯。原文30頁注7提到了日本東洋文庫的刊物《東洋文庫歐文紀要》（*Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*）第33期（1975）中渡邊宏（Watanabe Hiroshi）關於《明實録》的一篇論文《〈明實録〉所記明代來華貢使地域分類索引（1368—1466）》（An Index of Embassies and Tribute Missions to Ming China (1368—1466) as Recorded in the Ming Shih-lu, Classified According to Geographic Area）。譯者將該刊物名直接翻譯成《東洋文庫》，而作者名可能因爲譯者不瞭解日文，被含糊地處理成了"渡邊□石"，顯然譯者認爲"Hiroshi"寫成漢字應該是兩個，"shi"被理解爲"石"，而"Hiro"譯者無法找到對應的字，就用了空格處理（6頁注②）。

原文44—45頁注85，主要討論了《大唐西域記》中的"鶴秣城"問題，提及了一些相關文獻。包括《大正新修大藏經》（Taishô shinshu Daizokyo）中收的唐慧立、彦悰所撰《大慈恩寺三藏法師傳》。譯者直接抄録了Taishô shinshu Daizokyo，而並没有進行翻譯。這一條注中，還有其他一些訛誤。如將《西域記》寫成了《西遊記》，彦悰寫成了彦淙。而且lower section所指爲該頁面最下面一部分[①]，而不是"下部"；《釋迦方志》是由范祥雍點校的，而不是由他"編"的；該書第23頁提到

① 《大正新修大藏經》每頁分爲三欄，此處應指在第三欄。

的是"忽露摩",而不是"胡盧没"(42頁注①)。

譯文中尚有不少其他錯誤,比如把"玄覽堂叢書續集"誤爲"宣蘭堂","羅曰褧"誤爲"羅曰炯","慎懋賞"誤爲"沈懋賞",甚至擅自增減文字等在此不一一列舉。鑒於漢譯本品質不高,對於感興趣的讀者而言,明智的做法應是直接閱讀*Hormuz in Yuan and Ming Sources*的英文原文。

# 廣東中外文化交流史跡考察日記

榮新江
羅　帥

2011年12月4—5日，北京大學國際漢學家研修基地"馬可·波羅讀書班"的五位成員出席了中山大學歷史系舉辦的"海陸交通與世界文明"國際學術研討會：北京大學中國古代史研究中心主任、國際漢學家研修基地主任助理榮新江教授和研修基地訪問學者、伊朗德黑蘭大學歷史系烏蘇吉(Mohammad Bagher Vosooghi)教授作爲特邀專家參加，北京大學歷史系古代中外關係史方向博士生羅帥、鄭燕燕、陳春曉聽會學習。借此契機，會議前後我們考察了廣東省内的部分中外文化交流史跡。考察地點包括廣州市内及郊區的廣東省博物館、廣州市博物館、南越王宫博物館、南越王墓博物館、伊斯蘭先賢古墓、懷聖寺、南海神廟和北京路千年古道遺址，以及陽江市廣東海上絲綢之路博物館、佛山祖廟，等等。考察成員除前述五位外，還包括中山大學歷史系教師王媛媛和上海古籍出版社盛潔女士。

考察中，我們訪問了衆多漢唐至明清時期的文化交流史跡，包括一批古代中國與波斯阿拉伯地區往來的實物。這些遺跡和文物資料對瞭解馬可·波羅時代的中西交通面貌及歷史背景很有幫助。由於行程緊密，多數文物單位我們未及仔細參觀，因此未能形成詳細的考察報告，只能以考察日記的形式記録所見所得。現將日記公佈，以備今後研究參考。

作者單位：北京大學歷史學系

## 2011年12月3日　星期六　晴　北京/廣州

上午11點從首都機場起飛,下午2點半到達廣州白雲機場,3點半抵達中山大學北門西邊的廣州半島遊艇俱樂部酒店,入住。

下午4點,辦理完入住手續後,從中大碼頭坐船到達天字碼頭,步行前往參觀北京路千年古道遺址。這是一處廣州市級文物保護單位,位於廣州最繁華的商業街——北京路步行街上,在現代路面以下約1—2米深處,爲一處開放性遺址,用鋼化玻璃罩住。該遺址是在2002年7月北京路步行街整飾工程中發現的,發掘出南漢、宋、元、明、清五朝11層路面和宋代廣州城南城門拱北樓基址。現在可見到的是宋、明兩個時期的路面及宋代城門基址(圖1)。宋代的路面用長方形小青磚傾斜豎鋪,明代路面則用方石塊平鋪。千餘年來,一直有一條道路從廣州城南門連接到珠江邊,累世不變;今天能夠將其發掘並展現出來,彌足珍貴。因此,稱北京路爲"千年古道"是名副其實的,也是獨一無二的。事實上,自公元前214年秦朝南海郡尉任囂築番禺城起,今北京路一帶就一直是歷代廣州城的所在地,是嶺南的政治經濟文化中心之一。這在世界城市發展史上極少見。

晚上6點半,從天字碼頭乘船返回酒店,參加中山大學歷史系的歡迎晚宴。



圖1　北京路宋代路面和城門遺跡

## 2011年12月4日　星期日　晴　廣州

全天參加中山大學"海陸交通與世界文明"會議。上午,榮新江教授作主題發言,宣讀論文《唐朝與黑衣大食關係史新證——記貞元初年楊良瑤的聘使大食》。下午,鄭燕燕報告論文《論高昌地區粟特商業的運營》。

中午,應中山大學人類學系教師朱鐵權之邀,參觀該系科技考古實驗室。該實驗室位於馬丁堂二樓,購置有陶瓷、青銅器測年與修復的儀器設備,並藏有一些廣州西村窯和印度出土的瓷片標本等。2011年10月底,中山大學人類學系與陽江廣東海上絲綢之路博物館簽訂合作協定,因此,朱鐵權博士負責的實驗室也參與到"南海1號"沉船出土器物的修復與保護工作中。

## 2011年12月5日　星期一　晴　廣州

上午,參加中山大學"海陸交通與世界文明"會議。烏蘇吉教授與羅帥分別宣讀論文《波斯史料所見波斯灣至東中國海的海上絲路》和《粟特商人與東晉玻璃器皿》。會議於12點半閉幕。

下午2點出發前往參觀南海神廟,由廣州市文物考古研究所易西兵先生幫忙聯繫並派車接送。南海神廟位於廣州市東郊黃浦區廟頭村珠江北岸,是中國古代朝廷祭祀海神的場所,始建於隋開皇十四年(594),經歷代重修和擴建保存至今,現爲廣東省文物保護單位。

3點20分到達。由東門入,第一眼看到的是南海神廟現存最早的碑刻《南海神廣利王廟碑》。此碑立於唐元和十五年(820),高2.47米、寬1.13米,由其時貶官嶺南的大文學家韓愈撰文,因此俗稱韓愈碑。在韓愈碑西邊廊簷下的是達奚司空像。達奚司空皮膚黝黑,舉左手於額前作遥望狀。廣東俚語稱外國人爲"番鬼",因此民間俗稱之爲"番鬼望波羅"。關於其來歷,王元林在其大作《國家祭祀與海上絲路遺跡:廣州南海神廟研究》中指出,"韓愈等中國名人與南海神的關係較易梳爬,達奚司空等較難尋覓"[①]。的確,達奚司空是南海神廟中十分有趣而又難以理解的文化現象。在南海神廟裹有兩尊達奚司

---

① 王元林,《國家祭祀與海上絲路遺跡:廣州南海神廟研究》,北京:中華書局,2006,緒論第3頁。

空的塑像，均爲黑色臉龐。傳說達奚司空原是印度的使節，因留戀南海神廟而耽誤了回國的船隻，後客死中國。在宋代，達奚司空被封爲助利侯，可知，其人其事應該在宋代以前。另外，從南海神"廣利"王的封號可見，以廣州爲起點的海上交通帶來利益；而被視作外國人的達奚司空封爲"助利"侯，説明古代與外國的貿易是爲嶺南帶來利益的重要一途。然而，考諸史籍可知，"達奚"原係我國古代北方少數民族鮮卑拓跋部的氏族。北魏孝文帝時，改達奚氏爲奚氏，但一直到唐代，仍有姓達奚的人。值得注意的是，唐代第一個出使大食的有姓名的人叫達奚弘通[①]。所謂的達奚司空及其事蹟最初很可能指達奚弘通。因達奚弘通本爲少數民族，後來訛傳爲印度人。

沿廊簷往南走穿過頭門來到南門廣場，首先映入眼簾的是"海不揚波"牌樓(圖2)。在廣場南邊是2005年廣州文物考古研究所發掘出來的明代碼頭遺址路面與祭祀坑(圖3)[②]。令人驚訝的是，在廣場南邊圍欄下有一株檉柳，講解員説2005年發掘明代碼頭時發現了一些種子，撒下後竟然發芽了，後來長成了這麽一叢檉柳。




圖2　考察隊在"海不揚波"牌坊前

① 張廣達，《海舶來天方，絲路通大食——中國與阿拉伯世界的歷史聯繫的回顧》，原載周一良編，《中外文化交流史》，鄭州：河南人民出版社，1987；此據作者《文本、圖像與文化交流》，桂林：廣西師範大學出版社，2008，144—145頁。

② 參廣州市文物考古研究所等編著，《南海神廟古遺址古碼頭》，廣州：廣州出版社，2006。



圖3　南海神廟明清碼頭遺址

南海神廟的碑林裏現存唐、宋、元、明、清歷代碑刻數十方。另外,廣州市文物考古研究所在2005年對南海神廟周邊進行發掘時,發現了一批"文革"期間被砸毁的重要碑刻,使多方宋、元、清代的碑刻重見天日①。

從正殿出來往西,有一些收集的黄浦區文物,包括金雞雕刻。正殿西南有道觀遺址一處,已回填,但各部位在地面上均有石牌標示。原來,關於南海神廟民間尚有"東佛西玄"的説法,即在正殿東西兩側本有佛寺和道觀各一座。東佛是海光寺,西玄爲凝真觀。這裏見到的道觀遺址即是凝真觀。"凝真觀"的匾額被發掘出來,已殘缺,尚存"道光戊申(1848)六月"和"凝真"等字。顯示凝真觀是1848年前後與南海神廟一起由葉名琛主持修葺的。凝真觀供奉北帝。北方真武玄天大帝,是中國的水神,護衛江河安寧,舟楫平安,不生水患。珠江三角洲及沿海地區多建有北帝廟。

繼續向西來到一座小山腳下,有人物雕像、駱駝雕像和馬雕像,以及貔貅一對,均爲晚近雕刻。拾階而上,爬到山頂,可見一座亭子,即羊城八景之一浴日亭。亭子北邊有鋼化玻璃保護的發掘遺址,有明代的路面,在通往山頂的臺階中也可見到明代的石頭,爲紅色。亭子正中立一石碑,正面刻宋代大文豪蘇軾的詩。從浴日亭東面下山來到一座小廣場上,其南、東兩面圍牆上



① 《南海神廟古遺址古碼頭》,118—123頁。

線刻了清代《廣州圖》。

4點40分,天色將晚,我們不得不揮别南海神廟。5點半回到中山大學附近的南園飯店,參加會議方的歡送晚宴。

## 2011年12月6日　星期二　晴　廣州/陽江

上午8點40分,前往參觀南越王宫博物館,約9點20分到達。博物館籌建處常務副主任吴淩雲先生接待了考察隊一行,並安排長期參與宫署遺址發掘工作的李灶新副研究員爲大家講解。

南越王宫博物館所在的位置自秦代起一直是歷朝廣州城的中心區域①。該博物館實際上展出了廣州2000年的城市發展史,是一個極具地方特色的通史陳列。陳列室分爲三個主題:"走進南越王宫"、"步入南漢興王府"和"名城廣州兩千年"。博物館展示的建築遺跡主要爲三個時期:秦造船遺址、南越王宫署御苑遺址和南漢宫殿基址;地層和遺物包括南越國、東漢、六朝、唐代、南漢、宋元、明清及近代各個時期。在博物館裏,我們見到了南越國"蕃"字磚、唐代伊斯蘭玻璃器、南漢康陵玻璃器、南漢波斯藍釉陶罐(圖4)等體現中外文化交流的實物;烏蘇吉教授還爲博物館工作人員詳細介紹了波斯藍釉陶罐的用途。給我們留下特别深刻印象的還有博物館裏的地層牆壁、瓷器牆壁和瓦當牆壁。地層牆壁是將遺址的一個典型剖面切割保留下來,這樣參觀者可以非常直觀地感受到廣

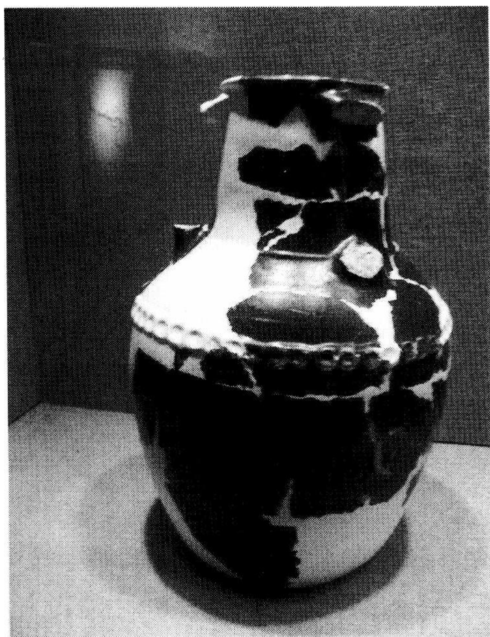


圖4　南越王宫博物館藏波斯藍釉陶瓶

① 參考古報告南越王宫博物館籌建處等,《南越宫苑遺址:1995、1997年考古發掘報告》,北京:文物出版社,2008。

州城歷代遺跡疊壓堆積的情況;瓷壁和瓦當壁則是將該遺址歷代的瓷片和瓦當貼在一面牆上,參觀者可以清楚瞭解到這兩種器物類型發展演變的過程。這種牆面集中陳列的方法是值得推廣的。

12點半參觀完畢,南越王宮博物館方面向考察隊員們贈送圖録(《南越國宮署遺址:嶺南兩千年中心地》)各一册①,並在附近設宴款待。

下午2點,廣州市文物考古研究所派車送我們一行前往廣東海上絲綢之路博物館所在地——陽江市海陵島,其地在廣州以西約300公里。6點到達,下榻探海樓賓館。晚上,廣東海上絲綢之路博物館考古與技術部副主任林唐歐爲考察隊設宴接風。

## 2011年12月7日　星期三　陰　陽江/佛山/廣州

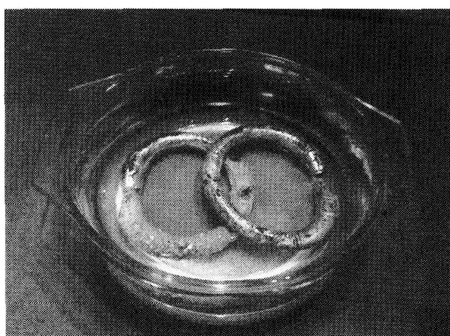


圖5　南海1號出水的鎏金手鐲

上午9點,參觀廣東海上絲綢之路博物館。該博物館位於海陵島西南岸,是爲展示"南海1號"沉船而建立的一座專題博物館。南海1號是一艘南宋早期福建泉州特徵的木質帆船,沉没於廣東陽江市東平港以南約20海里處。該沉船於1987年被發現,2007年進行整體打撈,拖入現在博物館的"水晶宫"裏保存。據考古人員估計,該船裝運宋代瓷器可能達6到8萬件,現在經數次發掘,清理出器物約6千件。出土器物主要是德化窰、磁灶窰、景德鎮窰系和龍泉窰系的瓷器,其中一些表現出濃郁的阿拉伯風格,應該是當時專門用來出口的外銷瓷;器物中還包括一條異域風格的鎏金腰帶,波斯風格的鎏金手鐲(圖5)和戒指,等等。這批器物爲研究宋代的瓷器及海上絲綢之路提供了非常重要的資料②。

中午12點,我們告别南海1號,驅車前往佛山。下午3點半,到達佛山祖

① 南越王宫博物館編,《南越國宫署遺址:嶺南兩千年中心地》,廣州:廣東人民出版社,2010。

② 參廣東省文物考古研究所編著,《2011年"南海I號"的考古試掘》,北京:科學出版社,2011。

廟。佛山祖廟位於佛山市禪城區,始建於北宋元豐年間(1078—1085),是一座保存完好的極具地方特色的廟宇建築。祖廟體現了嶺南建築的風格,反映了佛山當地的民俗風情,特別是當地武術文化的傳承。

下午4點半,我們離開佛山祖廟,前往廣州。7點半到達半島遊艇俱樂部酒店。

## 2011年12月8日　星期四　晴　廣州

上午8點50分出發,前往廣東省博物館。9點20分到達,館員胡相花等人接待了我們,並贈送了相關圖録。我們參觀了"海上絲綢之路"專題陳列。"南澳1號"的打撈品藏於此,博物館仿製一艘大型古船來陳列這些打撈品(圖6),使參觀者對這艘沉没於汕頭市南澳島附近的明代帆船有一個非常直觀的認識。省博還收藏有遂溪邊灣出土的薩珊風格的鎏金花葉鳥魚紋窩形銅器,南海1號出土的鎏金腰帶,兩方海南島陵水縣出土的伊斯蘭教徒墓碑(圖7)等有關中外文化交流的器物。考察團於11點離開省博。

11點半到達越秀山鎮海樓,這裏是廣州市博物館之所在,陳列研究部主任曾玲玲女士接待我們並親自講解。我們參觀了該博物館的碑廊,發現裏面



圖6　南澳1號復原内部

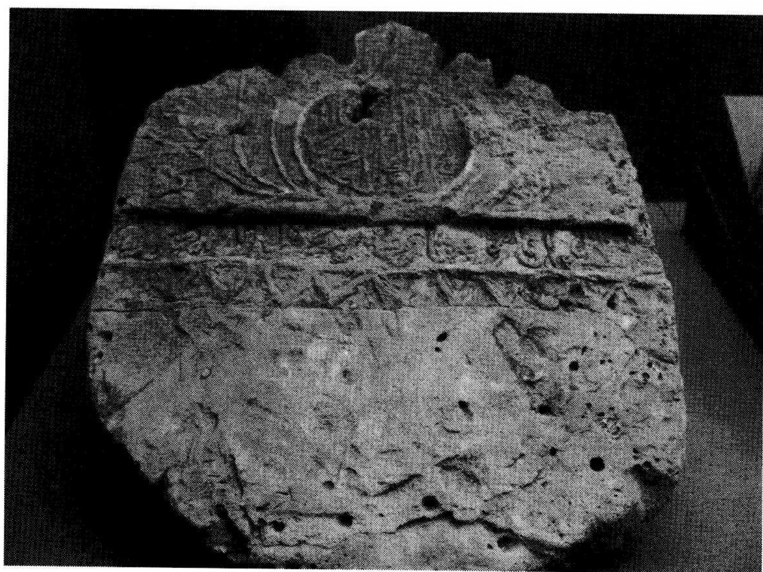


圖7 廣東省博藏海南伊斯蘭教徒墓碑

收藏有一塊巨大的《康熙平定葛爾丹紀功碑》。在鎮海樓的通史陳列室裏我們參觀了廣州出土的漢代羅馬玻璃碗等器物。12點半結束參觀，廣州市博物館方面在附近設宴招待。

下午2點，我們前往桂花崗參觀清真先賢古墓。相傳唐代阿拉伯著名伊斯蘭教傳教士宛葛素在廣州歸真後安葬於此(圖8)。墓園裏除了唐代到近代



圖8 清真先賢古墓

衆多的伊斯蘭墓葬外，還有大批反映廣州伊斯蘭教發展狀況的碑銘。2點半我們離開此地。

下午2點40分到達鎮海樓西邊的南越王墓博物館，副館長全濤研究員接待我們並舉行了簡短座談。南越王墓博物館建立在第二代南越王陵墓旁邊，陳列該墓出土的器物[①]。這批器物裏給人印象最深刻的是衆多的玉器，包括一套絲縷玉衣及玉璧、玉杯等等。特别值得提及的是幾件西方的舶來品——列瓣銀盒、蜻蜓眼玻璃珠、香料、非洲象牙等等。3點40分我們告别該館。



圖9　懷聖寺光塔

下午4點到達位於光塔路的懷聖寺。懷聖寺俗稱光塔寺，是中國古代四大清真寺之一。該寺始建於唐代，地處古代阿拉伯商人聚居的“蕃坊”。寺裏還矗立著一座阿拉伯樣式的宣禮塔，即光塔（圖9），經歷代翻修；此外，還保存有一批反映廣州伊斯蘭教情况的碑刻。下午4點半我們離開該寺。

下午5點半到達機場。晚上10點半到達北京。考察順利結束。

① 參廣州市文物管理委員會等，《西漢南越王墓》，北京：文物出版社，1991。

# 研究綜覽

# 唐代文史研究的典範

## ——劍橋大學麥大維(David McMullen)教授北大講學述要

李丹婕

麥大維(David McMullen)教授長期擔任劍橋大學中國史講座教授。他不僅是近三十年來在歐美最被認可的中國文史研究方面的權威之一,更是繼杜希德先生以來西方學界對唐代歷史和文化研究貢獻最爲卓著的學者。

受北京大學漢學家研修基地的邀請,麥大維教授於2011年9—11月訪問北大,期間進行了八次專題講演,主題均爲他本人長期以來關注的重要唐代文史問題,觸及中古思想史、政治史以及文學史等領域,涵蓋唐代精英文化的諸多層面,吸引了北大、清華、人大等多所高校師生的積極參與。

本次講演共分八講。

第一講作爲麥大維教授本次北大講學的開場白,他介紹了自己是如何開始進入中國古代歷史與文化研究領域的。麥大維教授年輕時曾參軍,並前往香港服兵役,回到英國後,進入劍橋大學學習漢學,先後追隨西方著名的中國史研究大家蒲立本先生(Edwin G. Pulleyblank)和杜希德先生(Denis C. Twitchett,也譯成崔瑞德)。蒲立本先生早期研究中國中古史,後來轉向語言學研究,在兩個領域都取得了卓越的成就。杜希德先生則是西方隋唐史研究重要的奠基者,對唐代的財政制度、官修史學、地方社會等多方面有着精深的

作者學習單位:北京大學歷史學系

研究，不僅如此，他還是《劍橋中國史》的主編，這套中國通史在整個世界範圍内産生了深遠的影響。師從兩位中古史大家，麥大維教授在隋唐史領域同樣取得了重要的成就，他博士期間重點在於研究八世紀前期的古文運動，其論文後以《唐代的國家與學士》(*State and Scholars in T' ang China*)爲名正式出版，受到國際中國中古史學界的關注，至今仍是研究唐代歷史的重要參考書。

第二講題爲“開元、天寶時期的‘封建’問題”。本講所針對的核心材料，是唐玄宗晚年於756年在普安郡發佈的一道制敕(賈至撰《命三王制》)，其中，他將國家分授於太子亨、永王璘、盛王琦和封王珙。在麥大維教授看來，這份材料所反映的，其實是玄宗試圖繼續統治並維護皇位的一種手段，從中也可以窺得玄宗對繼承者的態度，即玄宗似乎從來没有真正信任最終成爲皇太子的李亨。這份詔書也是有關唐代皇子出任節度使及其他行政官員的數量不多的記載之一。

從《命三王制》的内容看來，當時的玄宗或許已然看到有必要加强皇子權力並最大化地賦予他們地方大權，但他也同時意識到，這些皇子是缺乏經驗、難爲依靠的。除了分析玄宗晚年對於皇子與皇室的態度外，麥大維教授還考察這份制敕中所藴含的、源自上古及早期歷史的政治理念(Ideal)，即通過封建——給予皇家子嗣半獨立的、世襲的封土——來拱衛疆土、實現統治。在當時，玄宗身邊的房琯、劉秩便是這一理念的提倡者，正是他們勸説玄宗發佈了這份制敕。儘管唐初時“封建”這一觀念曾得到唐太宗贊賞，但却受到當時的大臣的極力反對，唐玄宗也一定程度上贊成“封建”這一理念。

不過玄宗登基之初，並没有實施“封建”，反倒是極力限制皇子的權力。這或許和玄宗早年的經歷不無關係。垂拱四年(688)爆發的越王貞暴亂，導致很多爲官地方的李家子嗣因起兵反對武則天而最終慘遭厄運，李隆基目睹了這一事件。之後，唐玄宗爲他們備禮改葬，恢復王爵，并且依據封建這一至上理想，高度贊許了這些李唐子嗣的作爲。安史之亂爆發後，在房琯和劉秩的勸説下，身在成都的唐玄宗選擇下詔分封國家時，他或許對分封可能帶來的風險也了然於心，但對與分封這一理想有關的修辭(rhetoric)仍然抱有一絲希望。

然而，麥大維教授也强調説，玄宗對於封建的態度之於現實政治並未産

生多大的實際影響,普安詔書並沒有多大作用:永王璘很快在長江下游地區叛亂,而太子李亨則根據正規禮儀即位於靈武。唐玄宗不得不廢除分封制敕,將皇位傳給肅宗。

第三講,麥大維教授分析了"作爲文化主導者的唐玄宗的角色"。

目前在歐洲歷史學界中很多學者認爲,古代帝王研究已經是一個過時的視角,没有什麽可以再深入的空間,麥大維教授認爲,這一看法有一定的道理,然而就古代社會歷史研究而言,這個話題又是永遠有新意的。在他看來,中國政治思想是一個重要的傳統,政治思想又與政治結構密切相關,政治結構不單單是行政機構和法律規定,更是權力的發揮與實踐,而權力是復雜而易變的,而唐玄宗對詩歌的態度和實踐正是其發揮軟權力的重要方式。

中國政治思想史的重要研究者蕭公權,在分析中古政治思想史時,從北朝末年的王通、唐初的貞觀之治,直接跳躍到了對中晚唐的杜佑、柳宗元、韓愈等人的分析,忽略了開元天寶時代的政治理念。麥大維教授指出,這是一個重要的缺失,唐玄宗時代的政治統治,正是唐代軟權力的巔峰,而玄宗實踐這一權力的手段之一,便是詩歌。

《禮記》云:"温柔敦厚,詩教也。"詩歌向與統治密不可分。唐初自太宗强調文學開始,宫廷之内的學文作詩風氣一直非常濃厚,皇子王孫多自幼修習寫詩,李隆基少年生活在宫廷之中,很早就學會了作詩,文獻中也有不少有關玄宗賦詩的記載。唐玄宗深受太宗影響,就作詩這一行爲來看,他在多首詩歌裏間接引用或回應了太宗的詩作,而他們作詩的風格都屬於漢高祖《大風歌》所開創的帝王詩傳統,以此來强調自己的權力合法性。

此外,唐玄宗還用詩歌的形式表達自己的行政理念,比如《賜諸州刺史以題座右》,就是在當時按察使大量增加的情況下,通過親自任命刺史並賦詩來强調自己看重刺史的政治態度。另外,《送張説巡邊》、《餞王晙巡邊》等詩則是作於特定的政治時刻,通過與高官的詩文互動,來體現權威、表達王命。

目前《全唐詩》中保留下來的玄宗詩大概有六十首左右,然而在敦煌文書等出土文獻中,我們陸續發現了少量唐玄宗的詩作,比如《題梵書》,其寫作風格和收録在《全唐詩》中的玄宗詩明顯不同,由此可以推測,目前保留下來的玄宗詩只是其作品的一小部分,是通過高級官員的文集或别集保留下來的,

因此内容和風格都比較單一，而玄宗在不同的場合中或許還有更多的詩作，只是没有保留下來。這一點，是我們研究唐玄宗詩歌時必須要注意的問題。

通過對玄宗政治統治及其詩作的分析，麥大維教授重新反思了中古帝王的角色。翻閲《唐六典》、《舊唐書·職官志》、《通典》、《唐會要》等志書，其中並没有關於皇帝職責的描述，事實上，皇帝在中國古代社會被認爲是宇宙中最重要的角色，有至高無上的權力，但其角色却是禮儀性的，因此，反而是《大唐開元禮》這類的文獻中有關於其祭祀典禮職責的記述。這也使得皇帝行使權力的風格，往往和自身的性格和能力有很大的關係，而運用詩歌及其他文化手段便成爲唐玄宗統治時期軟權力治國的重要特色。

第四講題爲"唐代政治抗争、進諫和異議傳統的形成"。

《張仁願進九諫書表》(7世紀末)和《侯承業直諫表》(晚唐)是兩篇發現於敦煌的地方將領對國家政治發表意見的文本。麥大維教授認爲，這兩份文本具有很重要的價值，這説明，從七世紀到九世紀唐代的地方官往往能够參與國家政治，并發表意見。對照同時代的歐洲來看，唐朝是一個非常穩定平和的時期，其中原因，自當時起就有很多人談及，著名者比如杜佑，他在修撰《通典》時就指出，安史之亂後唐朝能够繼續的原因，在於其放寬了刑罰，減輕了賦税。在麥大維教授看來，唐朝之所以能够穩定，乃來源其制度特色，其一是科舉制度，其二便是其開放的"言路"，即從立國之初，就確立起來的諫議制度。

通過彙集大量關於唐代不同階層的人士介入政治、發表意見的文獻材料，麥大維教授從三個方面分析了當時的政治抗争。

首先是普通百姓的政治抗争。中古時代的普通百姓並没有直接參與國家政治的權利和機會，他們的抗争活動，往往是在遭遇水灾、賦斂過重、發生冤情等具體情況下，其表現形式通常是到特定的地方聚集起來，表示抗議。事實上，唐代設立的按察使等中央派出官，其初衷就是察省風俗，溝通民情。他還指出，唐朝政府雖然設立了肺石和登聞鼓等，以鼓勵百姓上訴請願，不過這些設置並没有什麽實際作用。我們應該重視八世紀到九世紀前葉所形成的詩人爲百姓訴苦鳴冤的傳統，主要以元結、杜甫、戴叔倫等人的詩作和白居易、元稹的新樂府爲代表。

其次是官僚層的政治抗争。唐代的制度設計本身有諫議官員的特別設

置，比如左右散騎常侍、左右諫議大夫、左右補闕、左右拾遺等職，這些官職在唐朝國家政治運作過程中發生了重要的影響力。此外，皇帝還在制科中常設有“直言極諫科”來選拔人才，也説明國家對諫議傳統的鼓勵。

最後，麥大維教授分析了皇帝對諫議的態度。從文獻中來看，唐代帝王都將勸諫與納諫作爲爲政之本，從唐太宗、玄宗一直到唐懿宗、僖宗，都發佈過勸諫求諫的詔令，“求直言”詔不絶於史，“從諫則聖，共理惟賢”，是唐朝皇帝治國的共識。雖然，不同皇帝的在位期，政治抗争的風氣有所不同，但概而言之，這項制度和傳統延續了整個唐朝，是唐朝政治的重要特色之一，也是其維持穩定的重要支柱。

第五講中，麥大維教授講授了“唐代宫廷集會與786年的朝會班序”。此前唐代政治制度史的研究者多認爲，唐代的朝會（一般參與者爲常參官）從實際政治運作和制度規定兩方面而言都並不重要。但是《唐大詔令集》、《唐六典》、《大唐開元禮》、《唐會要》以及大量文人筆記和文集中，都零散留下了有關朝會的記載，包括不同級别、不同場合的宫廷集會。麥大維教授看來，與各種規模不一、性質不一的朝會密不可分的，是百官班序問題，即官僚列位秩序。

唐初，常參官參與的朝會具備奏事議政的權力，此後隨着政治結構和統治局勢的不斷變化，這一情况也相應有所變化。到德宗朝，伴隨着使職的大量出現，朝會逐漸喪失了奏事議政的權力，於是班序也越來越混亂。

《唐會要》卷二五收録的《文武百官謁班序》一文，即德宗貞元三年（787）時任御史中丞的竇參所寫的關於敘定班序的文字，這篇文字从側面反映的，即是當時班序混亂的問題。麥大維教授指出，朝會班序的紊亂來自於多種外部的政治壓力，分别是皇室群體、宫廷后妃、宦官以及中晚唐的使職官，他們在不同的歷史時期，對朝會秩序和作用發生着或大或小的影響，使得朝會常參官的班序和地位受到了嚴重侵奪。這在文獻記載中反映得比較明顯，也鮮明地因應着唐代政治體制的變化，中晚唐不斷有官僚提出班序問題，主張恢復貞觀時代的班序做法，正是當時實際政治已與唐初判然有别的表現。

通過分析大量與朝會、班序有關的文本記載，麥大維教授指出，雖然朝會在具體的政治決策中或許並不重要，但是諸如正式典禮、常規性的朝會、臨時集會等，成爲政治上層人士互相衝突的場合，其中班序是他們彼此競爭的焦

點。由此可以看出,唐代的朝會成爲一個活潑的、不穩定的空間,很好地反映了唐代獨特的政治氛圍。

第六講題爲"李舟與代宗德宗時期的排佛論"。關於李舟,新舊《唐書》都無傳,只是偶爾提及,但此人却對中唐及此後的思想流變發生了深遠的影響,與韓愈的排佛論之間有着千絲萬縷的間接聯繫。

朱熹《朱子家禮》提到一篇很短的寫於唐代中期的書信,名爲《與妹書》,其中寫道:"釋迦生中國,設教如周孔;周孔生西方,設教如釋迦。天堂無則已,有則君子生;地獄無則已,有則小人入。"此信的作者便是李舟,信中的幾句話,在北宋道學流行之後,特别受到文人的歡迎。

通過檢索各種史料,麥大維教授鈎沉出了李舟的生平事迹和交遊往來,他並不是一個著名的歷史人物,却是唐代中期一位典型的中層文官。李舟與中唐古文運動重要的代表人物獨孤及同年道舉及第,758年開始做官生涯,在長安曾與杜甫有過交往。此後,進入江西觀察使崔昭的幕府供職,在那裏,李舟頻繁地參與了越州思想界的活動,與獨孤家族、梁肅、陸傪有所往來。獨孤及是中唐江南地區思想界的重要人物,以他爲中心的文人圈子中,還包括此後多次在京城知貢舉的權德輿。因此通過這些只鱗片爪的拼合,我們發現,李舟的觀念,通過陸傪而影響到了李翱,而李翱的《復性書》可謂中唐儒學復興最重要的文本之一。而權德輿與韓愈的交往,在韓愈早期思想發展中起着關鍵性的作用。

李舟爲獨孤及文集寫的序言,特别提到蕭穎士、李華、賈至等人的文章,尤其稱贊賈至的《命三王制》,但是關於獨孤及虔誠的佛教信仰,李舟却只字未提,而這種沉默本身反映了李舟本人對佛教的態度。

《與妹書》的具體寫作時段,難以確定,但基本上是代德時期。這時正是宫廷崇佛的時代,從皇帝、朝廷到地方官宦、文士,都對佛教興趣濃厚。李舟的這封信,或爲家訓、家法,或爲臨終教誨,但一定都是私人間的文字往來。之所以被編入《朱子家禮》,同儒家思想的風氣演變有關係。宋代理學家和唐代文人不同,他們更關心地方老百姓的教育,注重家禮和家庭的教訓,李舟的文字是私人性的,其寫作目的却偶然地與朱熹寫作《朱子家禮》的想法相契合。

第七講麥大維教授以周利貞、狄仁傑的研究爲例，説明墓誌銘對於史學研究的意義所在。

自從上世紀80年代，麥大維教授就對墓誌産生了興趣。那時候幾位在劍橋讀書的中國留學生編了一份月報，向他約稿，於是他就寫了第一篇有關墓誌的小文章。在麥大維教授看來，中國内地各個地區尤其是洛陽和西安地區的唐代墓誌的持續出土，可謂是考古學界意義重大的成果。這項發現值得與埃及俄克喜林庫斯古卷（Oxirhynchus papyri）、以色列死海古卷和敦煌藏經洞寫本媲美。只不過，多年來，墓誌並非集中大量出土，而只是陸續積少成多，因此未能引起西方媒體的關注。

麥大維教授在寫第一篇小文章之後，也開始在正式學術論文中運用墓誌材料。一般認爲，墓誌銘往往會夸張墓主的成就或品德，不足以提供客觀的歷史記載，但麥大維教授却以爲並非全部如此。這次講演，他就以周利貞和狄仁傑爲例，講述墓誌材料的價值和使用。

周利貞的墓誌裏提到周719年病死於邕州（今廣東省境内），但在《舊唐書·酷吏傳》記載中，他是開元初年被唐玄宗賜死的。通過這一差異與對照，麥大維教授要説明的是，《舊唐書·酷吏傳》編撰於安史之亂後，且有一定的政治目的，因此至少就周利貞這一個案而言，文獻記載不如墓誌可靠。

另外一個麥大維分析過的個案是狄仁傑（630—700）。通過狄仁傑爲袁公瑜所撰書的墓誌可以看出，狄仁傑在生前並没有堅定的反武復唐的立場，相反地，直到狄仁傑去世前，他都是武則天的忠實支持者。有關狄仁傑的早期文獻材料都可以直接或間接地證明這一點。而一般將其認爲是“李唐中興”的中流砥柱，乃是開元末年逐漸出現，直至北宋（以范仲淹的《梁公碑》爲代表）發展到頂峰的一種歷史敘事和評價話語，並不符合歷史中真實的狄仁傑形象。

最後一講，麥大維教授講述了“唐代社會的公與私”。他指出，公私之辯自早期中國就是思想家非常關心的話題之一，《莊子》、《墨子》、《荀子》及《禮記》中都有不少表述，成爲後人論述這一問題的思想資源。不過由於宋代理學的高度發達，發展出一套强大的公與私的觀念和話語，極大地左右了後人對中國古代傳統社會公私觀念的看法。這一講，麥大維教授試圖回到宋代之

前的中國,探索唐代社會的公與私。

麥大維教授指出,中國社會發展到唐代,文化傳統得到了擴大化,文本類型也日益豐富,史書、筆記、詩歌、傳奇、小説等的出現,使得文人有了更多的場合和機會表述私人情感和事件,其内容往往涉及多方面,包括私人交遊、個人情感、私人活動、個體空間等等,從中可以看出"私"這一觀念的發展,它並不像宋代程朱理學中那樣,是完全消極性的,在唐代,"私"一定程度上有着積極的意義,麥教授强調,公私二字大量同時出現在唐代的各類文本中,比如公私文翰、公私兼濟、公私集會、公私銅器,此外,還有"公私交泰"一詞,這一表達源自《周易》中的"乾坤交泰"。這種公私並提的表達,在唐代文獻中的出現頻率似乎多於其他歷史時段。

除了公私觀念在日常生活中的表現,官僚群體中也存在公與私的争論,那裏的公的觀念主要是沿襲上古而來的"至公"理想,對私則是持批判態度。因此官僚群體中,公與私形成了一套褒揚和詆毁的話語,比如"公議"、"公望"、"公論"、"物議"、"時論"等語詞,反映出當時的官僚群體中間存在着一個或許抽象却有實際影響的輿論圈,不僅影響了官僚制度本身的運作,也在一定程度上成爲限制皇權的方式之一。

麥大維教授在北京大學的八次講演,全部用中文完成,不僅表達流利,而且風趣幽默。麥教授憑藉自身對中文傳統典籍文獻的嫺熟,經常能引經據典,令人印象深刻。此外麥大維教授極擅長文本比較和文本細讀,往往借此復原歷史上鮮活而微妙的政治氛圍,因此,其文史互证、文史交融的研究方法和風格,非常有啓發性。

本次講學活動參與者中,除了北京大學歷史學係榮新江教授、朱玉麒教授和陸揚教授等隋唐史專家外,還有中國人民大學、中央民族大學、中國社科院等機構的專家學者,大家也在講演中就麥大維教授及其代表的劍橋漢學傳統發表了看法。

榮新江教授指出,通過麥大維教授的寫作和講演,能够深刻感受到他超群的典籍功夫,他對任何史料都保持懷疑和批判態度,往往反復考量其文本内涵、寫作時間、收録淵源等,因此無論其結論還是寫作都可謂是一種錘煉。此外,榮教授還提到,通過麥大維教授的論文及其發表刊物可以看出,他一方

面密切聯繫國際唐史學界和漢學界，另一方面則與歐洲史學及人文學保持頻繁互動，爲西方中古宫廷禮制與文化研究，增加了中國的面向和選項，可以説，麥大維教授既是在全球視野下進行中國史研究，又爲世界中古史的比較研究做出了貢獻。吴麗娱教授也指出，在文本細讀和史料辯證方面，麥大維教授給中國學者留下了深刻的印象，而他嫻熟細膩且水乳交融的文史互证研究風格尤其值得中國學人反思、借鑒。

此外，深諳西方中國中古史發展歷史與現狀的陸揚教授指出，麥大維教授在西方漢學界是難得的一位文史兼通、功底過硬的學者，雖然著述不多，但每篇都有見地，有分量，他也希望能够推動麥大維教授論著中文版的面世，讓更多中國學人瞭解其卓有特色的研究風格，同時期望通過演講、出版等活動，推動西方學界與中國唐史界乃至整個中古學界的學術互動，以促進未來國際唐代研究的發展。

# 異域文心:汪德邁教授系列講座小記

程蘇東

2011年11月至2012年3月,法國著名漢學家汪德邁教授應國際漢學家研修基地之邀,在北大開設了系列講座,主題爲"基於占卜學和《易經》的中國文化與源於神學和《聖經》的西洋文化之比較",講座共12次,數百位學者、研究生先後聆聽了講座。

汪德邁教授1928年出生於法國南部,1945年進入巴黎東方語言學院學習,先後主修漢語、日語和越南語。1962年,獲法國高等研究院實踐學院第七學部文學碩士學位;1975年,獲法國國家文學博士學位。此後,他先後在越南、香港、日本、法國等地的學校及科研機構工作,並於1973年至1979年擔任巴黎第七大學東亞系教授,主持這個極爲重要的東亞語言與文明研究中心的工作。1979年後,汪先生任法國高等研究院研究員;1989年12月,他被選爲法國遠東研究院院長;之後在法國高等研究實踐學院教授儒家思想史,並任該院院長直至退休。汪德邁教授的研究涉及東方文化各個地區和領域,著有《新漢文化圈》、《王道》等學術巨著,並於1980年獲得被譽爲漢學界諾貝爾獎的"儒蓮獎",在國際學術界享有盛譽。

此次汪德邁教授的系列講座是他近年來最新研究成果的報告。在數十年漢學研究的過程中,汪先生始終在思考這樣一個問題:爲什麼中國文化與西方文化呈現出如此巨大的差異?造成東、西方文化在思維方式、語言結構、

作者單位:北京大學哲學系

價值取向、社會組織形式等各個方面巨大差異的核心因素是什麼？在他的新著《中國文化：在占卜中湮没的神性與在文字中消失的動詞》中，他對這一問題提出了自己的解釋：他認爲，東西方文明的差異，源自兩者不同的語言文字系統與宇宙、宗教觀念。中國文化以表意文字爲載體，根植於占卜學與《易經》，而西方文化以表音文字爲載體，源於神學和《聖經》。文字系統的差異造成了東西方思維方式、價值理念的不同，並最終推演爲完全不同的兩種文明形態。

在這一主題下，汪先生首先力求從學理上論證中國文化與占卜學之間的關係。這是整個講座的主體。汪教授指出，在關於文明多樣性的研究中，大多數人文學者、特别是語言學家非常重視對於"語言"的研究，而他們所理解的"語言"，主要指的是口語而不包括文字。他們認爲，作爲"言語"的口語是語言最爲重要的表現層面，而作爲語言之記録載體的"文字"則是相對次要的。對於這種觀點，汪先生認爲，不同語言的發展演變，固然主要是由其口語之間的差異構成；但值得注意的是，文化的發展，卻無疑依託於文字的推進。當語言以文字的方式被記録下來之後，文化乃可以用這種不斷積累的方式逐漸發展、推進，最終達到一定的高度。相反，如果没有文字，則文化只能更多地停留在不斷重復的原始階段，一個最爲顯見的例證便是，那些没有文字的社會始終處於比較原始的發展階段。因此，作爲語言載體的文字，在文化發展的過程中具有難以替代的作用。

在此基礎上，汪先生指出，西方文化的母語是希臘語，她採用的文字不是由希臘本地人發明的，而是從上古時期一些近東語言的文字派生而來的，是一種表音的書寫系統。至於中國的文字——漢字則完全不同，她表現出三點差異：首先，漢字是由中國本地人所發明的。其次，漢字不是表音文字，而是表意文字。第三，漢字不是一般記録口語的載體，而是基於一種叫做"文言"的特殊語言系統。汪先生認爲，這是中國文化區别於世界其他文化最爲重要的一個特徵。

爲什麼早期中國的文字會表現出相對於口語的獨立性呢？汪先生選擇目前所見最早的漢字系統——甲骨文作爲他研究的切入點。他指出，按照學術界的一般看法，甲骨文已經是一種非常成熟的文字系統，因此絶不可能是

原始的文字。在它之前,一定曾有更爲原始的文字,但它們或許被寫在木頭、樹皮、獸皮等易腐爛的材料上,因此最終消失了。相反,甲骨文刻在不易腐爛的牛骨和龜甲上,因此得以保存完好。據此觀點,甲骨文只是第二代的文字,那些第一代的文字必定存在過,只是如今尚未被我們發現而已。

對於這種觀點,汪先生表示反對。他認爲甲骨文就是第一代的漢字,並通過漢字使用領域的擴展來論證他的觀點。他指出,甲骨文之後的一代文字是金文,也就是鑄刻於青銅器之上的銘文。因爲這種新的文字應用方式是記録在青銅器上的,因此它得到了完好的保存。根據現存的青銅器資料,我們知道,金文萌芽於殷商武丁王朝中期。在這個階段,銘文一般僅有一、兩個字,通常是祖先的廟號,有時在廟號之前加上親屬的稱謂,如考、祖、母等。顯然這代表了金文的早期形態。值得注意的是,這一階段也正是甲骨文剛剛出現的時期。我們知道,在商王武丁之前兩百年左右,已經出現了用作武器的青銅器,如果那個時候已經有了甲骨文之前一代的古文字,爲什麽這些最古老的青銅器都没有銘文?因此,我們應該承認,武丁之前的青銅器之所以没有銘文,就是因爲那個時候還没有文字。

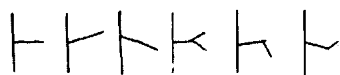
不過,汪先生接着指出,在武丁王朝的時代之前很久,在中國新石器時代的陶器上,以及青銅時代最早的銅器上,發現了不少類似漢字的各種各樣的符號。這些類似漢字的符號,雖然有一部分後來被轉换成文字,但就其本身而言,仍與文字相差殊遠。文字的基本特徵,是從屬於一個組織文字、使文字得以有序結合的結構系統,也就是通常所謂的語法系統。否則,就只有**符號**,而非**文字**。那些留存於新石器時代陶器上的符號,都不是任何語法結構的一部分,而僅僅是一些單一的元素,我們顯然不能把它們看做文字。

那麽,甲骨文爲何從一開始就呈現爲一個高度成熟的文字系統?對於這個問題,汪先生的解釋是,甲骨文並不是由普通人逐漸探索發明的,而是由上古時代中國社會中學識最高的占卜者非常巧妙地發明的。他以較甲骨文産生更早的蘇美爾文字作爲比較的對象:與漢字一樣,早期的蘇美爾文字也是一種表意文字,但與漢語中文言與口語之間的獨立性不同,蘇美爾文字旨在將口語書面化。最初發明這些文字的是商人,他們的目的是爲了便於貿易。由於他們感興趣的對象主要是用於買賣的橄欖油、穀物、葡萄酒等,因此他們

最初創造的是一個個相當幼稚的象形文字,後來笨拙地系統化成楔形文字。但是,隨着文字系統的發展,造字者難以造出足夠多的表意文字,因此,蘇美爾文字最終被表音文字所取代,而在中國以外所有地區的文字最終都發展爲表音文字系統。

在殷朝的中國,文字發明的背景則完全不同。創造文字的需求並非常見的買賣實踐,而是已經高度合理化的、卓越的占卜技術。從一般的骨卜、到選擇龜作爲占卜用具,再到利用鑽鑿技術進行龜卜,到武丁時代,利用具有標準化的卜形兆坼進行占卜的技術已經發展了一百多年,爲了使得這種占卜技術得到進一步的發展,占卜者們必須仔細觀測大量的獸骨和龜甲,對它們所呈現出的兆坼進行總結。不過,值得注意的是,在總結的過程中,占卜者們面臨一個重要的問題,那就是僅僅依靠他們的記憶,顯然無法記住那些數量龐大的兆坼分別對應着哪些具體的事情,除非他們找到一種便利的方法,把每次占卜的事由要點記録在龜甲上,這種基於大量占卜實踐的總結才變得有實現的可能。汪先生認爲,正是這種記録占卜要點的目的構成了創造漢字的必要性,而這種特殊的必要性也使得漢字在産生之初就與口語呈現出一定的獨立性。

在論述龜卜發展的過程時,汪先生特別强調了中國龜卜的"科學性",换言之,雖然龜卜本身無疑是一種迷信的做法,但是,商代的卜者們在占卜的過程中卻十分注意方法上的科學性:他們努力使兆坼變得更有規律、更具有可控性,努力使灼燒後獲得的兆坼呈現有限的幾種形態,例如:



汪先生認爲,這種"科學性"的追求使得占卜近乎成爲一種具有學術性的"占學"(王夫之語),而占卜者在長期觀察、總結兆坼的過程中,逐漸開始嘗試用一個抽象的概念來命名這些不同的兆坼,而最早的文字——"卜"也就由此産生了。

一旦發現了"卜"作爲文字的性質以後,占卜者就在"卜"的基礎上創造類似的文字。由於他們的目的是要記録占卜的操作,而要使得占卜的過程得以記録,至少要包括三個要點:即範圍、本事和結果,因此,對應於甲骨卜辭,也就分别呈現爲序辭、命辭和占辭(有時包括驗辭)三個部分。汪先生在這裏强

調,文字不僅僅是符號的串聯,而是從屬於具有系統性的、有機的"多項式",甲骨卜辭中的這些符號之所以可以被稱爲文字,正是因爲他們構成了一個有機的"系統"。汪先生認爲,卜辭成爲了漢語文言的基礎,儘管它們本身尚顯得非常形式化,甚至類似於某種數學方程式。

關於甲骨卜辭對文言文的影響,汪先生從"意群"和"意表"兩個層面進行了分析。在"意群"的層面,汪先生指出,甲骨卜辭一般包括序辭、命辭、占辭和後辭幾個部分,而其中有可能成爲文章之萌芽的,是所謂的"命辭"部分,以及對命辭進行復述並記録其結果的後辭,或謂之"驗辭"。至於序辭和占辭的部分,則是非常程式化的記録,很難發展爲真正的文章。從"命辭"和"驗辭"的情況來看,它們具有兩個重要的特點:首先是突出的簡明性,一般只用四五個字概括整個事件;其次則是獨立性,也就是每個命辭只記述一個獨立的事件,造成這一特點的原因是命辭是占卜"方程式"的一部分,而占卜的目的僅僅是預測某一特定事件是否會發生,或者這個特定事件的結果是否吉利,因此一次占卜只會關係一件特定的事件,不會與其他事件相聯繫,如果有其他的相關事件,則它們會另行占卜,不會在同一次占卜中卜問。

汪先生認爲,作爲由卜辭中的命辭部分發展而來的文言,其語法也具有類似的特點:首先是非常簡明,一般一句話也只有四五個字;其次是單質化的、相對獨立的。因此,文言的句子結構通常表現爲並列式,幾乎很少出現分句(從句)。這樣的語言結構對於思想不能不產生影響,例如和西方哲學比較起來,中國的思想家不太使用因果這一概念範疇,而在西方哲學中,探討因果聯繫是最爲基礎性的哲學思維。由於中國文字的産生基礎是占卜師的卜問,因此,中國人的傳統思維方式是更加注重事物、事件之間的相關性,它們並不一定强調兩者之間的因果聯繫,反而更加關心如何發現兩者之間的相關性,並透過對此物的分析瞭解彼物。

其次,從"意表"這一層面來看,屬於甲骨文的卜辭是一種直接表意的文字,也就是所謂的"表意文字系統"。我們知道,表音文字雖然不是直接表意,但它最終也是爲了表意,因此它們可以稱之爲"間接表意文字"。衆所周知,除了中國以外,古代蘇美爾、埃及等地區也曾經使用類似的表意文字,但是這些地方後來都或早或晚地拋棄了表意文字而使用表音文字。而中國文化則

完全不同,表意文字不但爲文言所繼承,而且一直沿用至今,並且成爲當今世界中唯一使用表意文字的文明。或許也正因爲這種獨特性,五四時期的現代主義者們一度認爲表意性的漢字是落後的,是一種没有發展到表音水準的文字,遲早要被表音文字所取代。在他們看來,由表意向表音的演進是科學的發展規律。對於這種看法,汪先生表示不能苟同。他指出,漢字是一種非常理性的、科學的文字體系,或許在書寫或者印刷方面,漢字比之表音文字較爲不便,但方便不方便完全是另一個問題,並不能代表其是否科學、合理,更何況隨着電腦的使用,漢字使用的方便性這一問題已經得到了解决。説漢字因爲不方便而需要拉丁化,等於説拉小提琴太難,應該把小提琴取消而代之以口琴,當然,這只是一個比喻而已。

爲什麽漢字没有轉變爲表音文字呢?汪先生認爲,這是因爲漢字乃是沿着另一條路進行發展,在它的發展軌跡上,不但具有合理性,而且或許比表音文字表現出更大的科學性,這一軌跡就是"六書"。汪先生指出,六書的理論雖然直到漢代時期才由許慎進行了總結,不過,在甲骨文中,六書的造字、用字方法已經被無意識地使用了。甲骨卜辭中頻繁出現的"貞"和"占"這兩個字,實際上就是基於"卜"而創造的會意字。汪先生不同意那種把"六書"完全視作後代文字學家在進行漢字分析時總結出來的規律的説法。他認爲創造甲骨文的人,也就是那些兼任史官的占卜者,已經在思考這項天才的設計:利用已經造好的字來創造更多的新字,這就是許慎所言"六書"的核心。

汪先生進而將這種文字構造層面的差異推衍到思維方式的領域。他認爲,中國人的思維方式是:字——義,而西方人的思維是:字——音——義,在西方,由於字只是聲音的記録,因此它們可以任意創造新的專有名詞來指稱不同的概念,這就是爲什麽西方哲學中的範疇總是被區分得十分仔細,例如哲學最爲發達的德國,其使用的德語就非常善於利用變格等方法産生新的概念。而中國則不同,由於字是表意的,因此思想家用於思維、表達某種意義的漢字只能是來自於日常生活的,例如在中國哲學中具有原初性的概念"氣"、"道"等,同時也是一個生活中使用的概念,因此,思想家很難對它的具體意義作出嚴格的界定,並將其與其他概念區分開來,漢字的這種特點使得其難以形成西方哲學中的大量專業概念,進而對中國人的思維方式也産生了重要的

影響。

汪先生指出,不太擅長創造概念,這是中國文化中的一個不足。20世紀以來,借助於西方哲學著作的翻譯,大量的西方哲學概念進入中國語言中,不過有意思的是,最早從事這項翻譯事業的不是中國人,而是日本人。幾乎與此類似,在中唐以來,主要記載口語的變文開始發展起來,而大量創作、使用變文的,是精研佛教的和尚,而佛教同樣是來自使用表音文字的印度的。到了宋代,之所以理學獲得巨大的發展,像朱熹這樣的思想家開始嘗試界定一些哲學概念,也是因爲受到了佛教的影響,進而改變了中國人傳統的思維方式。事實上,在文明發展的過程中,人們往往難以糾正自身文化的缺陷,而需要通過外來文化的影響進行調整。

不過,漢字在創造概念、哲學思辨方面的劣勢,卻成就了其在文學領域内的巨大成功。汪先生認爲,由於漢字在産生的過程中,就是基於一種嚴整的"六書"結構,以至於幾乎每個漢字都有相當多聲旁、義旁相同的"親族",這使得每個漢字都處於一個"字彙"的"矩陣"中,並最終促成了中國古典文學中"對文"的發達,而由龜卜所激發出來的對於人與自然之間相關性的想象,也在文學的領域内得以縱横馳騁。汪先生認爲,中國古典文學的巨大成功,與早期占學、漢字的發展歷程是密切相關的。

在論證了占卜與中國文化的關係後,汪先生又以《易經》的形成過程爲基礎,繼續論述了基於占學的《易》學對於中國文化在思維方式和宇宙觀念上的影響,並最終以"相關主義"作爲對整個中國文化的概括。

在對中國文化進行了梳理之後,汪先生指出,西方文化的發展走的是一條非常不同的道路。首先,它在發展中使用的主要文字系統是表音文字系統,它不是由西方人創造發明的,而是從古代近東借來的。之後,西方人運用這種系統所建立的文學,是基於口述歷史的神話和史詩(口頭文學):《伊利亞特》和《奧德賽》。在這些故事裏,很多自然現象或是日常生活中所發生的事件被賦予"神"格,柏拉圖首先在他的詩學批評中提出了這種"神學",隨後亞里士多德又發展了這一理論,稱之爲"論非物質實體的形而上學"。猶太教、基督教都是採用這種形而上學理論去構建自己一神教的合理性和教條。可以説,一切的西方哲學和科學都是基於這種形而上學的神學理論,直到尼采

宣告“上帝之死”以及海德格爾宣佈“形而上學的終結”,而即便如此,傳統的形而上學理論至今仍深刻地影響着西方人的思維方式和價值觀念。西方的這種神學世界觀可以概括爲兩個特點:第一,神學的世界是上帝的一種創造,它有開始也有結束。而在中國的占學思想中,宇宙是不斷變化、無始亦無終的。第二,從神學角度看,人類的歷史就是一部戲劇(或者説是“悲劇”),歷史的戲劇性通過一種原始神話精神的回應得以體現:戲劇從“原罪”開始,以“救世”爲結局。而在中國傳統思想中,歷史並不被視爲一個悲劇,而是五行相生相剋的不斷循環。

總之,汪先生指出,基於這種神學世界觀,西方人認爲宇宙間所有的一切都是由神創造的,而這種創造本身是基於神的理性意志的,因此,西方人認爲宇宙中的一切都是有其因果的,他將這種思維方式概括爲“因緣主義”。

在講座的後半部分,汪先生分别從數學、醫學、天文學、星占學、文學等多個角度對中、西方文化進行了對比,又將西方的法制傳統與東方的禮制傳統進行對比,指出基於占學的“相關主義”和基於神學的“因緣主義”對兩種文明的發展形態産生的全方位影響。

在聆聽汪先生精彩講座的過程中,我們感到,先生研究的這一課題雖然非常宏觀,但他非常注意從基礎的文字研究、文本研究入手,在大量具體論據的基礎上提出自己的觀點。值得指出的是,汪先生非常注重對前人與時賢研究成果的吸收,他經常謙虚地表示:我是一個外國人,我講的只是一個外國人對於中國文化的思考和認識,而這些思考的基礎,是中國學者豐富的既有研究成果,他經常在講座中引述王國維、郭沫若、胡厚宣、張政烺等學者的論文和觀點,體現出對中國學術界的尊重。至於李約瑟、葛瑞漢、白川静等歐、日學者的研究成果,汪先生更是十分熟習。其以耄耋之年而博聞强識,令聽衆敬佩不已。

而令人印象尤爲深刻的,是汪先生客觀嚴謹的學術立場。汪德邁先生反對傳統的歐洲中心論,主張多元的文明觀。一方面,作爲一個歐洲人,他對歐洲的文明傳統、社會制度表現出强烈的自豪;另一方面,作爲一位人文學者,他對中國的文明、社會制度也給予充分的理解與尊重,並表達了强烈的興趣與期望。在講演的最後部分,他不無憂慮地指出,現代文明給人類社會帶來

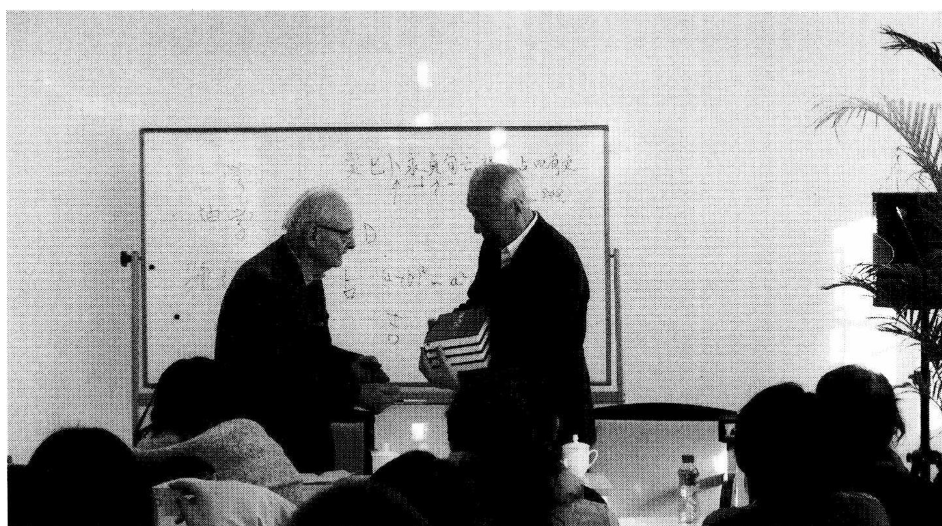
了豐富的物質享受，但同時也造成了相當多的社會問題，包括社會倫理等方方面面，這是人類共同面對的問題。中國人不應該消極等待西方社會給出答案，不應該盲目學習西方的方法，應該有基於本土文明傳統的解決方案，這種方案不僅會給中國文明帶來新的發展機遇，同時也可以爲西方文明的發展提供良好的借鑒。長期以來，西方學術界存在着歐洲中心論的觀點，同時，也時常伴有東方主義的思潮，他們對於中國文化，或是刻意輕視，或是有意美化，事實上仍然是一種以西方爲本位的文明觀，而汪德邁教授這種基於學術的觀念，較之那些傲慢的西方中心論者或者浪漫的東方主義者，無疑更令人敬重與信服。

汪先生在北大期間，筆者作爲助教，有幸聆聽了全部講座，並在私下與汪先生有較多接觸，深深感佩先生學養之深厚與爲人之謙遜，是以特撰此文，以紀念這段美好的時光。汪先生也曾多次表示，在北大的這個冬天，會成爲他人生中非常愉快的記憶。在講座結束後，汪先生慨然表示，將其長期收藏的漢、日、越、法、英、德等多語種的學術圖書、期刊捐贈於北京大學國際漢學家研修基地漢學圖書館，希望這些珍貴的學術資料能爲更多的學人所使用。




法國法蘭西學院通訊院士汪德邁教授

“基於占卜學和易經的中國文化與源於神學和聖經的西洋文化之比較”系列講座



北大國際漢學家研修基地主任袁行霈教授

向汪德邁教授贈送四卷本《中華文明史》

# 基地紀事

# 國際漢學系列講座紀要(2011.10—2012.3)

2011年11月29日下午,北京大學國際漢學系列講座第三十一講在化學北樓基地學術報告廳舉行。報告人爲台灣清華大學中文系暨歷史研究所陳珏教授,報告的題目是"從詩文看文化史——唐詩之路的有無與在何方?"北京大學中文系潘建國教授、李鵬飛副教授,以及文史哲各系的部分老師和研究生出席了本次報告會。

陳珏教授此次報告共有以下内容:物質文化研究簡介、唐代交通和"浙東唐詩之路"問題以及從物質文化看唐詩之路。

陳珏教首先授講述物質文化研究。介紹了其在西方的學科構建情況,指出人類學同殖民時代息息相關並與現代化進程密不可分,並且説明了物質文化研究的跨學科領域特點。

隨後,陳教授詳細探討唐代交通地圖。分析了西方人眼裏的"Imperial China",從秦始皇大一統"車同軌"開始,漢承秦制,向東南西北四面擴張,至魏晉南北朝的"回縮",到了唐代,由於京杭大運河,出現了一個前所未有的全國交通大發展。陳教授並指出,雖然有以嚴耕望先生《唐代交通圖考》爲代表的大量傑出研究,唐代交通史研究仍有深入餘地。陳教授以自己當年研究《古鏡記》中王績南北壯遊的描寫以探求作品寫作時間爲例,指出《唐代交通圖考》、《唐刺史考》等都是研究唐代文學的重要工具書,雖然歷史學家忌諱詩文做材料,但事實上,这些著者如嚴耕望先生帶給我們的提示是,在謹慎的基礎上,詩歌、筆記小説等材料依然可被用来探究問題。

接着,陳珏教授介紹了"浙東唐詩之路"從民間人士提出直到學術圈探討

的發展情況,説明其進入學術層面的困難之處,在符合學術規範、考證精密方面還有提高空間。由此,可從"浙東唐詩之路"進入整個的"唐詩之路"。

那麼,如何引入 heritage studies 和 material culture studies 來研究上述問題呢? 陳珏教授認爲我們仍然可以利用唐詩、筆記小説等材料,在相关理論工具的辅助下,做出精彩的闡释。具體方法即:textual landscape, sacred geography, 現地研究,雖然它們都不是 material culture studies 本身,但可與之結合。接着,陳教授簡單介紹了這幾個研究方法的基本背景,用簡單的例證,妙趣横生地解釋了如何利用這些"地域文化史"學術傳統下的理論工具。陳教授總結説,多掌握這些理論方法,推陳出新,"唐詩之路"研究將得到新的空間和餘地。

此次講座開拓了大家的學術視野,引起了聽衆的强烈反響,取得了良好的效果。潘建國教授最後作了總結發言。

2011年12月1日上午,國際漢學系列講座第三十二講在北京大學中文系學術報告廳舉辦,來自澳大利亞格里菲斯大學的劉偉聰(Alan Wee-Chung Liew)教授做了題爲"爲普通話言語生成建立生理模型所遇挑戰——從計算的觀點來看"的報告。

報告環繞生理對發聲機制的建模,主要介紹建立電腦模型時可能遇到的電腦方面的問題和挑戰。報告分爲三個部分:第一部分介紹怎麼類比發音器官,偏重電腦方面影像處理、提取參數等;第二部分介紹唇形的提取,進而從中提取出有用的語言信息;第三部分介紹從 MRI 圖和 X 光圖中自動或半自動的提取發音模式,怎麼把不同部位的資料取出來,並建立模型驅動它。

劉偉聰教授首先指出了建立生理模型的緣由和重要性。傳統主要從聲源濾波器入手,從表象提取信號,而非發聲根源。其優點是方法簡單,但不清楚發音器官的運動。而且發音器官的運動與聲學信號不是一一對應的,幾個動作可以發同一個聲音。聲道模型和生理模型更接近發聲實際。生理模型可以讓研究者做細緻的發聲機理研究,也可以輔助語言學家做語義研究、區別特徵研究、病變發音研究等。生理模型不僅針對漢語普通話,但目前對普通話的研究不多。普通話是聲調語言,生理模型可以輔助研究聲調語言與非

聲調語言之間的差異。做成普通話的學習系統,也可以讓普通話的學習者更易掌握。

劉偉聰教授隨後介紹了如何用影像處理的方法從X光中提取參數。在唇形與資訊傳遞的關係上,有很多問題有待回答。從嘴唇的變化可以拿到多少信息量?聾啞人從唇讀中可以得到多少信息?怎麼量化嘴唇傳遞的信息量?要回答這些問題,首先要提取出唇形。劉偉聰教授設計了一套程式自動追蹤嘴唇的輪廓:先把RGB轉化成CIELAB和CIELUV空間;把嘴唇和皮膚的圖元分離開;用概率模型,優化唇形。但實際提取中,仍會遇到很多問題。例如,如何得到概率圖?這並不容易,有時提取的資料並不能截然分開,有些皮膚與嘴唇的顏色相近。對此可以應用一些處理技巧,如用先驗知識把無效信息去掉。對語言研究來說,自動提取精度還不夠,可能說話的動作比誤差小。對圖像進行切割後,套用嘴唇模型。這一模型每個邊緣都是規範的,可以保證出來的每一個唇形都像嘴唇。模型中加入可變參數,提取中不斷調整,這樣可以減少誤差,爲後期處理減輕負擔。除此之外,還有一個基於統計的模型:採集很多嘴唇,代表各種可能的變化,人工提出唇形。套用嘴唇模型的方法限制了唇形的變化,而統計模型則包含了更多的可能性。但統計模型不包含資料之外的形狀,有一定的範圍限制。在得到唇形後,可以把唇形的高度和寬度隨時間的變化做出來,用高斯模型把所有情況概括出來,這一方法可以用於語音的識別。在嘈雜的環境下,唇形的變化可以進行簡單的命令控制。下一步的研究方向是建立三維模型,描述唇凸度。拿到唇形的信號後,可以進行進一步的研究,計算唇形的信息含量,視位元的分析。

根據前人的研究,看到發音人面部影像可以提高聲音辨別的準確率。當語音和圖像衝突時,就會發生McGurk效應。由此可知,語音感知是多模態的模型。聽覺和視覺的感知,並不是簡單輔助的關係,視覺會影響聽覺的判斷。

目前主要從X光和MRI信號中提取聲道的參數。從圖像中提取聲道形狀是一個主要的挑戰。目前有三種方法從MRI信號中提取聲道形狀,各有優缺點。基於聚類的分割,有時會形不成聚類,且圖像的灰階不同,不易提取,但輔以一些聚類模型也可以達到很好的效果;基於區域的分割,優點是區域是連續性的;基於邊緣的分割,問題是存在很多支離破碎的邊緣,怎麼把它們

連接起來存在挑戰。動態輪廓模型可以解決這個問題,即把嘴唇的形狀套進去。但怎麽找到正確的輪廓位置還是問題。在腦切割中,使用 Deformable model,但其有平滑度的限制,對於凹凸不平的地方提得不好。

最後,劉偉聰教授介紹了未來研究的方向。前段時間做的都是幾何模型,後面就要做生理模型了。現在要研究肌肉的走向,得出聲道的運動。從三個方向、三個坐標來研究。力爭做出一個平臺,實現從各個角度都能切出來。可以用X光的動態來驅動MRI静態的資料。在建立肌肉模型時,可以按照肌肉的真實運動來建模,也可以用隱馬模型,把肌肉整體運動作爲一個黑匣子。



澳大利亞格里菲斯大學劉偉聰教授"爲普通話言語生成建立生理模型所遇挑戰——從計算的觀點來看"講座

2011年12月8日、15日下午,國際漢學系列講座第三十三、三十四講,在基地學術報告廳舉行,主講嘉賓爲美國著名比較文學學者、北京大學中文系特聘教授康士林(Prof. Nicholas Koss)。

12月8日的報告題目是"關於《西遊記》明朝各版本關係的争論"。由北京大學中文系嚴紹璗教授主持,康教授此次報告主要有三部分内容:介紹現存的三個明朝版本,總結研究者對它們之間關係的説法,最後勾勒朱鼎臣本與

1592本的對應關係。

首先,康教授介紹了《西遊記》的三種晚明版本:一百回的《新刻出像官板大字西遊記》(下稱1592本);短幅的《新鍥全像唐三藏西遊釋尼(厄)傳》,編纂者爲羊城朱鼎臣(下稱朱本);第三個版本是《新鍥三藏出身全傳》,編纂者爲陽至和與齊雲(下稱陽本)。前兩個版本直到20世紀才爲世人發見,而關於它們的文本關係,學者們的諸多猜測已逾九十年。魯迅認爲百回本是再現與擴寫了陽本。胡適則援引例證試圖證明陽本是百回本的縮寫。柳存仁得出新結論:陽本僅本自朱本,1592本在朱本與陽本之後出現,但僅以朱本爲源。杜德橋(Glen Dudbridge)認爲陽本與朱本是百回本的縮寫。太田辰夫(1977)認爲1592本是本自一個不復存在的《西遊記》版本。但長短版本孰先孰後之謎,目前研究者仍未能解開。

接着,由於晚明諸《西遊記》版本中,朱本與1592本逐字對應關係比例最大,康教授遂對朱本與1592本做了細緻考察。在試圖釐清三者關係過程中,先説明其中存在孰先孰後的諸多可能性。康教授從兩個文本的首要特徵入手,考察其回目及回尾詩。分析了只見于朱本、不見於1592本的回尾詩,而朱本中有些詩屬於簡述/預告類型,並不押韻,所有詩均爲四行,往往用平易的語言表達了佛教倫理。康教授指出,如果1592本是本自朱本的話,1592本的編者可能删去了那些表達佛教倫理較爲粗糙的回尾詩。由於1592本的口氣老到,這樣的編輯是可能存在的,反之則似乎講不通。接着,康教授從回目標題的差異,分析二者孰先孰後。根據兩個版本的第一回回目中出現的"靈根"的指涉對象與出現次數,並經過仔細研讀1592本與朱本的體例,康教授認爲在《西遊記》的發展中,朱本代表着比1592本更早的文本階段,它或是1592本的文本基礎,或是一個間接的長篇版本的基礎。

最後,康教授從那些僅見於1592本的或長或短的敘事文本出發,探討了上述兩個版本的關係。嚴格説來,1592本的某些文字並非必需,或者至少有可能是後添的。康教授以相良夫婦拒收太宗之禮、太宗修寺建廟的情節爲例,説明了1592本的編者增加此段意圖可與佛教倫理作參照,但似乎更合儒家倫理。他猜測1592本的編者力圖給《西遊記》加入儒家色彩。而1592本在第十二回與一百回添加此類情節則是保證小説統一性。此外,要進一步瞭解

朱本與1592本的關係,還需考慮風格問題。康教授隨機分析了朱本的幾則文本得出:朱本的核心是對話,其模式有"A被描述,然後説話"模式(A是要説話的人)和"正説間"模式。此外朱本中很少有與對話無直接關係的敘述段落。而1592本中的一個顯著特點是並非總以對話爲中心,很多文字純是描述。引入對話的主要方法爲場景—對話模式。兩版本的風格截然不同,可以説肯定出自不同作者之手。

12月15日的講座題目爲"誰借用誰:《西遊記》與《封神演義》中一組詩的文本分析",報告由北京大學中文系潘建國教授主持。

首先,康士林教授對現代學者對於《西遊記》與《封神演義》的成書年代、兩書彼此間可能的影響關係做了簡單介紹。他指出,學術界雖對此有着廣泛的研究,卻一直未能提出確實而又一致的結論。根據研究者的觀點,萬曆壬辰(1592)和萬曆末年到天啓末年(1620—1628)分別是百回本《西遊記》和《封神演義》問世時間的下限,但由於無法確知這兩部小説的成書時間,故難確定二者的影響關係。而康教授發現一個明顯的文本事實是,《西遊記》和《封神演義》兩部小説中,存在一部分雷同的插詩。

接着,康教授將研究範圍鎖定於問世最早、刻於晚明的《封神演義》版本中出現的23首插詩,通過進入具體的文本分析,説明它們由《西遊記》中的插詩發生的改變。

根據描寫對象的不同,康教授將小説中的詩做了分類,如寫山、天氣、人物以及其他各種描寫天宫或聖地的詩,並且一一作了詳細分析。例如出現在《西遊記》第四回和《封神演義》第十二回的詩是兩部小説中最長的詩,它可以説明《封神演義》作者會非常認真地改寫某詩並極其强調形式和表述的整齊。又如《西遊記》第一回和《封神演義》第三十七回的詩,詩中的描寫對象,一爲菩提祖師洞府周圍的環境,一爲昆侖山的道教天堂。在該詩中,《封神演義》主要作了三類改動:新語境所需的,體現了另一種用詞選擇的,使對仗更加工整的。接着,康教授依次分析了上述三類改動。如第6行的"半空"改爲"滿山",因《封神演義》中此詩寫的是山,而在《西遊記》中則寫洞府。第8行與此呼應,"一壑"改爲"一徑",以與"滿山"對仗。在該組詩的最後一行,《封神

演義》的作者還力圖使對仗更工整，用“瑞鸞”取代“鳳凰”。除此之外，在《西遊記》第四十八回和《封神演義》第八十九回出現了兩首雪景詩，《封神演義》做出的改變是：删改歷史典故，其中還涉及細緻的風格問題，如源自聲調結構、量詞的工整性的考慮。而在《西遊記》第四回和《封神演義》第十二回的長詩中，《封神演義》書中幾乎删除了所有提到玉帝的地方。二者相較，《封神演義》的長詩結構緊湊、對稱，但意象大爲減少，保留的意象也失去了很多意義，因爲詩的中心不再是作爲意象聚焦點的玉帝。另外此詩在《封神演義》中相應考慮到了形式結構和篇幅的平衡對稱，但總體而言，該詩成就遜色於《西遊記》的對應詩章。

康士林教授的兩次講座，充分體現出文本細讀在文學研究中的價值，受到了參加講座的老師和同學的一致讚賞。




美國著名比較文學學者、北京大學中文系特聘教授康士林
“誰借用誰：《西遊記》與《封神演義》中一組詩的文本分析”講座

2011年12月14日下午，國際漢學系列講座第三十五講在基地學術報告廳舉行。主講嘉賓是日本實踐女子大學影山輝國教授，講座的主題是“《論語義疏》的日本鈔本與中國刻本”。講座由漢學基地劉玉才教授主持，出席講座的還有歷史系橋本秀美教授、中文系潘建國教授及中文、歷史兩系的研究生。

影山輝國教授是日本著名的《論語義疏》版本研究專家。在講演中，影山教授首先羅列了日本現存《論語義疏》的三十六種鈔本，指出“最早的版本並

不一定是最好的版本，其中各有利弊”。影山教授接着具體分析了“重文本”與“大槻本”的文本情況。通過對現存《論語義疏》鈔本摻入“邢昺疏”情況的分析，影山教授作出“現存的日本鈔本當源出於同一祖本”的判斷。關於《論語義疏》回流到中國以後的流傳情況，影山教授饒有興致地揭示了《四庫全書》對於“夷狄之有君，不如諸夏之亡也”節“義疏”的改竄，並進而指出王亶望刻版《論語義疏》在流傳過程中發生改易的現象。

講演結束以後，在場同學與影山先生展開了積極的互動，並就“《論語》在流傳過程中可能出現的文字訛脱”以及“《論語義疏》一書是否存在宋代刊本”等問題與影山教授進行了探討。最後，劉玉才教授對影山先生扎實的學術功底與嚴肅認真的學術態度表達敬意，並期待影山先生正在校訂的《論語義疏》新定本早日問世。此外，還探討了影印日本《論語義疏》古鈔本的可行性問題。




日本實踐女子大學影山輝國教授“《論語義疏》的日本鈔本與中國刻本”講座

2011年12月15日上午，國際漢學系列講座第三十六講在基地學術報告廳舉行。此次應邀的報告人是加拿大麥克馬斯特大學藝術學院的盛餘韻副教授，題目爲“簡介近來西方研究歷史與物質文化的方法學”。報告會由中國古代史研究中心主任榮新江教授主持，耶魯大學韓森教授作爲特邀嘉賓出席。會議反響熱烈，聽衆除了本校師生外，還有中國人民大學等兄弟院校的師生前來參加。

報告會開始之前，榮教授介紹了北京大學國際漢學家研修基地的相關情況。報告會開始之後，盛教授首先向大家介紹了她的學習背景和研究情況，主要學術興趣是中國古代服飾和紡織工藝。

此次報告的主題是討論近年來歐美有關歷史和物質文化研究中的新方法和新理論。盛教授向大家介紹了卡倫·哈威主編的新著《歷史與物質文化：史料利用指南》，此書彙集了近年西方物質文化史研究中出現的若干新方法論，引導讀者在歷史研究中除利用文獻資料之外，也要對文物材料進行考量。隨後，盛教授向大家詳細講解了該書中的兩章。其中一章是喬治·雷埃羅寫的《形成歷史的物體：物質文化與歷史的敘事》。此章闡釋了文物研究的三個層次：由物反射的歷史、物的歷史、物與歷史。關於由物反射的歷史，作者以一件刻意埋藏在牆壁中的圍胄爲例，揭示此物件背後隱藏的資本主義商品化，展現文物、文獻與表現的關係以及敘事、資料與方法之間的關係。關於物的歷史，作者以一件破碎的萬曆年間的酒杯爲例，研究全球性消費革命的問題，體現了一種跨學界研究的範式。關於物與歷史，作者以一張工業革命時期的飛行器圖片爲切入點，探討重鑄超越實證性敘事的重要性。另一章是格倫·亞當遜的《缺失的腳凳之解讀》。此章的作者認爲偵察歷史中的紋樣是一個選擇意志的行爲，號召大家去研究收藏品中的不足和缺位元情況。文章以18世紀前後腳凳在英國由少變多這一現象爲線索，解析了這一時期英國人



加拿大麥克馬斯特大學盛餘韻教授“簡介近來西方研究歷史與物質文化的方法學”講座

道德觀念之轉變,並探討了腳凳與工業革命及當時社會文化之間的關係。

此次報告會歷時兩個小時。在互動環節中,師生們依次向盛教授作了自我介紹,講了各自的研究興趣。最後,榮教授總結陳詞,强調在史學研究中要注重文物考古材料的作用。

2012年1月9日下午,國際漢學系列講座第三十七講在基地學術報告廳舉行,本次講座的嘉賓是俄羅斯科學院東方文獻研究所所長、聖彼德堡國立大學波波娃教授(Prof. Irina Popova),主題爲"俄羅斯在中亞的考察與東方文獻研究所收藏",由中國古代史研究中心主任榮新江教授主持。

波波娃教授首先指出,俄羅斯漢學的發展整體上要比西方漢學晚一百年左右的時間,這大致有三方面的原因,其一,俄國的國土面積很大,其中不少屬於亞洲,因此在地域上没有明顯的東西方差異;其二,俄羅斯文化中有相當多的亞洲因素,對於東方没有鮮明的"他者意識";其三,西方漢學主要源於早期的基督教或新教傳教士及其文化交流這一傳統,而俄羅斯東正教在這一方面的進取性較弱。然而,俄羅斯漢學雖然起步較晚,卻有着豐富的積累和獨有的特色。

以俄羅斯東方文獻研究所的收藏爲線索,波波娃教授介紹了俄羅斯漢學的發展歷程和主要成果。東方文獻研究所是俄羅斯研究東方語言手稿文獻的中心。它是根據時任科學院院長的烏瓦洛夫先生的建議,於1818年創建的、用於收藏東方語言手稿和古籍的專門機構。研究所原名亞洲博物館,1930年改名爲東方學研究所,2007年再改名爲東方學文獻研究所。目前,藏有包括六十五種活的和死的東方語言在内的近十萬件藏品,其中漢語藏品包括:近兩萬件敦煌文書、兩千多件漢文拓片和近四千件漢語木版書等。

圍繞這些文獻收藏的形成,是俄羅斯漢學史上無數傑出的傳教士、外交官、探險家和東方學者的辛勤工作和卓越成就。波波娃教授首先提到了俄羅斯早期東正教傳教士、漢學家拉里婉·羅索欣(1717—1761)、阿列克謝·列昂季耶夫(1716—1786)、學者瓦西里耶夫(1818—1900)、米納耶夫(1840—1890)、瓦里哈諾夫(1835—1865)等人的成就和貢獻。其次,談到由於地理優勢,俄羅斯在中亞研究方面的特色,涉及俄羅斯地理學會、考古學會等機構的

成果。正是在這一背景下,出現了俄羅斯漢學史上最重要的奠基人物比丘林(1777—1853)。比丘林不僅編寫了漢語詞典、開設漢語學校,還從中國收集了大量滿漢文書籍帶回俄國。此外,比丘林對西藏、蒙古及中亞史地研究方面的突出成就也樹立了俄羅斯漢學獨樹一幟的風格。

大體而言,東方文獻研究所的藏品來源豐富且歷史悠久,就其特色來説,主要以西夏文收集品和敦煌收集品見長。西夏文收集品,主要是科兹洛夫(1863—1935)探險隊所得。科兹洛夫於1907—1909年對絲綢之路進行了考古調查,發掘了古老的沙埋黑水城遺址,並對當地出土遺存進行了收集,包括大量佛像、繪畫、寫卷和版畫。其詳細目録由伊凤阁(1878—1937)、伯希和(1910年訪問俄國)等編製。敦煌收集品主要來自奥登堡(1863—1934)探險隊所得。奥登堡先後於1909—1910年、1914—1915年兩次組織了中亞探險隊,對吐魯番、敦煌等地的洞窟和寫本進行了詳細記録、繪圖、拍照及收集,帶回大量不同語種的殘片寫本。此外,還有部分馬洛夫(1880—1957)和田探險(1909—1910)所獲文書和文物。除了職業探險家,俄國外交官在東方藏品收集中也有重要作用,著名者如彼得羅夫斯基(1837—1908),他自1882年起連續數年任俄國駐喀什噶爾總領事,收集到不少重要的寫本和文物。

對於東方文獻研究所的收集品,20世紀20年代末期,日本學者狩野直喜(1868—1947)着手研究;30年代,弗魯格(1898—1942)開始編目和著録敦煌文書,並發表了一些關於最重要的佛教和非佛教寫本的文章。此後,這些收集品日益引起學界重視,目前已出版了一系列相關目録、譯文和研究成果。東方研究所本身也在大力推進相關工作的進行,策劃並開展了各種展覽活動和學術會議,同時也出版了《西夏文俄英汉文字典》、“黑皮叢書”等重要學術著作。

波波娃教授講座後,榮新江教授强調,以東方文獻研究所爲代表的俄羅斯東方語言文獻的收藏,其數量之大、質量之精都值得學界給予更高的重視,一方面是深入研究那些古代的出土物和寫本,另一方面則是更全面地關注俄羅斯漢學家的手稿和筆記及其對近代以來中文圖書的收集和收藏。

除了北京大學相關院系的師生,本次講座還吸引了中國人民大學、中國社科院等相關機構的文史研究者的積極參與。



俄羅斯科學院東方文獻研究所所長波波娃教授"俄羅斯在中亞的考察與東方文獻研究所收藏"講座

2012年2月17日下午,國際漢學系列講座第三十八講在基地學術報告廳舉行。此次的演講嘉賓是伊朗德黑蘭大學歷史系烏蘇吉教授(Prof. M.B. Vosoughi),題目爲"廣州、泉州發現的銘文與中國—伊朗歷史上的海路交往"。報告會由中國古代史研究中心主任榮新江教授主持,外國語學院王一丹教授擔任波斯語翻譯。

講座開始前,榮新江教授介紹了烏蘇吉教授的學術背景。烏蘇吉教授的研究領域是蒙古史(主要是伊利汗國、帖木兒汗國史)、波斯灣及海路交通史。最近半年來,他是北京大學國際漢學家研修基地馬可·波羅研究項目邀請的訪問學者。

報告圍繞着四個部分展開:第一部分,探討一個理論性問題,即中國與伊朗兩千年的海上交通爲何没有持續下來;第二部分,烏蘇吉教授談他在二十多年海路交通史研究中思考的一個設想,並嘗試印證這個設想;第三部分,將中伊海路交通史分爲四個歷史階段,並把在中國發現的實物與這些階段聯繫起來;第四部分,把實物、歷史階段與波斯—阿拉伯語文獻聯繫起來。

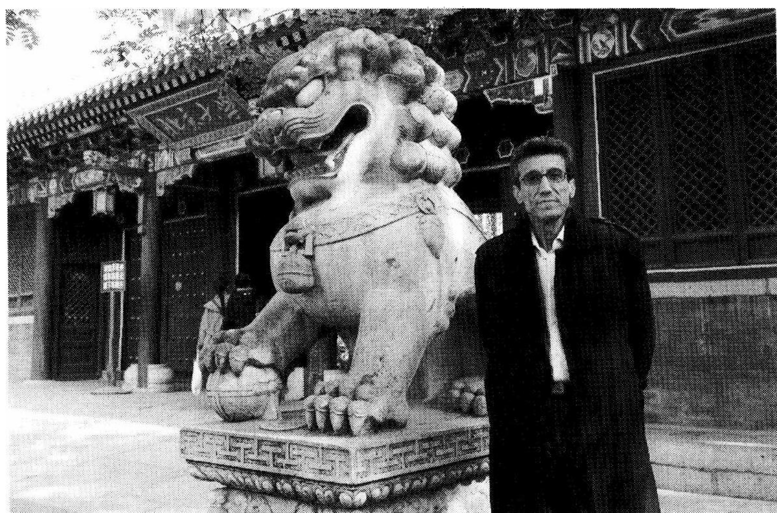
烏蘇吉教授首先回顧了早期伊朗歷史及中伊關係,通過三張古代波斯地圖中的"喀什噶爾",説明在伊斯蘭化前的一千年時,中國與伊朗兩國的親密關係。喀什噶爾在波斯文獻中被稱作"中國之門",因此如果此門户被阻斷或變得不安全,商人就會選擇海路。這就是爲何陸路交通在成本、花費時間、風

險性都優於海路的情況下，海路也一直没有中斷的原因。

接着，烏蘇吉教授把中國—伊朗的海路交通史分爲四個階段：第一階段，公元前200年月氏入侵中亞時期；第二階段，公元420年嚈噠入侵時期；第三階段，7世紀突厥入侵時期；第四階段，13世紀成吉思汗死後，土庫曼入侵時期。這四個時期的劃分也説明了海路時而中斷時而繁榮是與陸路的暢通或阻斷有關。之後，烏蘇吉教授詳細介紹了反映這四個時期海路繁榮的具體例證。他把廣州出土的波斯銀盒、銀碗與伊朗出土的同類器物進行對比，判斷中國出土的這兩件是波斯安息王朝晚期的器物，從而證明海路交通第一階段劃分的合理性。他還根據泉州清真寺的波斯銘文及墓碑的建築風格，推測在晚唐時期，泉州已爲伊朗人所熟知，並認爲泉州的譯名"Zaiton"在元代以前的伊斯蘭文獻中就已出現。

烏蘇吉教授在結束報告前，提出自己對加强中伊關係史研究的期待。他認爲中國與伊朗關係史歷來是由西方學者書寫的，中國與伊朗應該增加相互之間的往來與瞭解，希望將來能由中伊兩國的學者共同撰寫出反映兩國歷史文化交流的歷史著作。

此次報告歷時兩個半小時，在報告的最後，與會的老師和同學還針對報告主題提出了一些問題，並與烏蘇吉教授進行了交流互動。



伊朗德黑蘭大學歷史系烏蘇吉教授

2012年3月9日下午,國際漢學系列講座第四十講在基地學術報告廳舉行。講座嘉賓爲美國伊利諾伊大學香檳城分校東亞系中國文學專業蔡宗齊教授,講座的主題爲《漢詩語法的建構——探究詩境産生之奥秘》。這次講座由北京大學中文系教授、國際漢學家研修基地主任、國學研究院院長袁行霈先生主持,北京大學中文系劉玉才教授、潘建國教授以及相關專業領域的師生出席。講座共進行了一個半小時。

《漢詩語法的建構——探究詩境産生之奥秘》這一講座的主要題旨,並不是要研究語言和語法規律,而是要研究"特殊的語言結構,爲創造特殊的詩境提供語言基礎"。本次講座的主要内容,皆是圍繞漢語詩歌的語法與詩歌意境之間的關係進行相關探討,全部内容劃分爲五個層次,即:(1)節奏:韻律與語義;(2)傳統句法:結字藝術;(3)現代句法:主謂和題評句;(4)章篇結構;(5)語法與詩境。這五個層次,構成了從詩行内部的韻律"節奏"到詩句的"句法",再到詩歌的"篇章"這一鮮明的邏輯結構。

在講座中,蔡教授首先回顧了關於漢詩語法結構的歷史研究和現代研究,並提出了自己的看法。自《文鏡秘府論·西卷》中講到"五言之中,分兩句,上二下三"以來,人們就對韻律與詩意表達之間的關係頗爲注意。清代劉熙載論述韻律結構對傳情達意的直接影響,肯定了其積極作用。而且他還發現,五言上二下三,可以相當於四言的兩句。七言上四下三,可以相當於五言的兩句。如此以來,韻律本身就能夠豐富詩歌的表意層次。清代黄生將韻律的種類分爲八類。五四運動後,研究白話新詩的胡適提出"節"的概念,但他認爲這是阻礙傳情達意的,是新詩應該破除的,基本站在了劉熙載觀點的對立面。朱光潛《詩論》中專門有《論頓》一節。而蔡教授在其基礎上,聯繫例句,提出:"這裏我們要特别注意的就是説話的頓和讀詩的頓有一個重要的分别。説話的頓,注重意義上的自然區分,例如'彼崔嵬'、'采芙蓉'、'多芳草'、'角聲悲'、'月色好'諸組必須連着讀。讀詩的頓重聲音上的整齊段落,往往在意義上不連屬的字在聲音上可連屬,例如,'采芙蓉'可讀成'采芙——蓉','月色好誰看'可讀成'月色——好誰看','星河影動摇'可讀成'星河——影動摇'。"對於韻律的問題作了更爲明確的規定。

由於蔡宗齊教授長期致力於中西詩學的比較研究,並以這一角度和方法

不斷拓寬對中國詩學的解讀和闡釋。因此，本次講座也利用大量中國和西方的相關語言材料，來對比和發現其中的不同以及分别對中西詩歌表情達意所起到的作用。例如他利用中西文字遊戲的對比——拼字遊戲和北朝蘇蕙的《璿璣圖》，來對中西文字的特性進行説明，也對中西詩歌中排比句的横向、縱向思維特點進行比較，讓聽衆更能夠對語法和詩歌意境之間的密切關係心領神會。由此，蔡宗齊教授對“好詩圓美流轉如彈丸”這一著名詩歌評語的理解，超越了過去印象式的藝術鑒賞層次，而是將之納入對這類詩歌語法結構的具體考察之中。這類詩歌往往在一些字詞上是可以交换位置，因此可以達到“圓美”、“流轉”。

蔡教授的語法觀念没有自樹樊籬，在東西方語法的比較中游刃有餘。而對詩歌中“題評句”和主謂結構之間的關係所進行的闡釋，也是非常新穎的獨到之見。例如“山河破碎風飄絮”一句，“山河破碎”和“風飄絮”之間本無真正的前後邏輯關係，它們之間其實是互爲題評句，彼此可以加深對對方的説明。詩境正是在這樣的題評關係句子中，可以獲得更大的拓寬，獲得讓讀者深入想象和領會的空間。

總之，這是一場充分尊重傳統詩學研究方法，又充滿新意的講座。關於漢詩語法結構和詩歌意境表達之間的關係，目前西方漢學研究界較少有這樣細膩的思考和舉證，其心思之細緻、中西比較視角之獨到，都十分值得咀嚼回味。




美國伊利諾伊大學蔡宗齊教授“漢詩語法的建構——探究詩境産生之奥秘”講座

2012年3月15日上午，國際漢學系列講座第四十三講在北京大學國際漢學家研修基地舉辦，講座的主講嘉賓是日本佛教大學的黑田彰教授。黑田彰教授長期致力於《孝子傳》文獻以及《孝子傳圖》的研究，在這方面取得了相當豐富的成果並出版了學術專著。而將文獻和圖像相結合，利用考古發現的畫像石、石棺床和壁畫與傳統文獻作對照研究的路數，也爲學界所推崇。此次講座由基地劉玉才教授主持，清華大學雋雪豔教授擔任中文翻譯，寧夏考古研究所的羅峰所長特意趕到北京出席本次講座。

黑田彰教授講座的主要内容共有兩部分，一是介紹《孝子傳》這一文獻的内容和流傳狀況；二是結合考古發現概述《孝子傳圖》的基本情況。

《孝子傳》作爲幼學啓蒙讀物，所傳版本較多，但至宋代都已亡佚，直到清代，茆泮林做了輯佚，但内容已不完整。日本現存有陽明本和船橋本兩個版本的《孝子傳》，相較茆泮林的輯本多出24條内容，而這些正是研究《孝子傳》不可多得的材料。

研究《孝子傳圖》所借助的考古資料主要是東漢武梁祠畫像石，它保存了最早的《孝子傳圖》，另外還有北朝墓葬中的石棺床、漆棺畫和内蒙古和林格爾漢墓壁畫等。黑田彰教授詳細介紹了武梁祠畫像石《孝子傳圖》的内容，並以老萊子爲例，將日本《孝子傳》文獻和圖畫的内容作了對比，突出了兩者的一致性。之後，黑田彰教授結合寧夏固原北魏墓漆棺畫講述了孝子舜的故事。他指出陽明本《孝子傳》將舜作爲孝子中的第一人，而此漆棺畫也用了8幅圖來表現舜的孝道，迥異於一人一圖的普通表現方式，足可見舜在《孝子傳》中的地位。

關於《孝子傳》文獻的編目順序和各個壁畫中《孝子傳圖》的排列順序之間的關係，黑田彰教授介紹了臺灣大學林聖智先生的見解，即《孝子傳》中各孝子的編排順序與壁畫上各孝子所在位置的重要性存在著對應關係，如《孝子傳》中排在首位的舜，往往也被安排在壁畫最重要的位置上。黑田彰教授認爲這一見解基本符合事實，但也有不盡相同之處。

最後，黑田彰教授回答了在座的老師和同學提出的幾個問題，並表示他期待着中國能夠有新的關於《孝子傳》的材料出現，使《孝子傳》能夠還原它的本來面目。

3月22日上午，黑田彰教授作了此次來京的第二次講座，這也是國際漢學系列講座第四十四講，講座由中國社科院考古研究所趙超研究員主持，清華大學雋雪豔教授擔任中文翻譯。

黑田彰教授在本次講座中主要介紹了《列女傳》文獻和《列女傳圖》各自的情況，之後又着重探討了文獻和圖像之間的微妙關係，爲我們提供了結合文獻和圖像研究古代文化的一個範例。

黑田彰教授提到，雖然今本《列女傳》最早可見的只是宋版，在時間上晚於漢代就已出現的《列女傳圖》，但是它的文本是完整的，而文本又是考證圖像的基礎。關於《列女傳圖》，主要參考的圖像資料是武梁祠的畫像石與和林格爾東漢墓的壁畫。考察《列女傳》圖像和文本之間的對應關係可以發現，二者的排列順序和内容主體是基本吻合的，出入較少。另外，六朝時期的畫家顧愷之所作的《列女傳圖》，也爲此研究增添了豐富的内容。繼顧愷之之後，北魏司馬金龍墓出土的木板漆畫屏風《列女傳圖》也明顯受到了顧愷之的影響。黑田教授列舉了衛靈夫人一例來表現顧愷之畫本、顧愷之筆摹刊本和北魏司馬金龍墓屏風畫三者之間的承續和變易。

即使是在《列女傳圖》的序列裏，相同題材在不同時代也有着不同的畫面，黑田教授列舉了魯漆室女圖一例，説明了其與和林格爾東漢墓壁畫、顧愷



日本佛教大學黑田彰教授“《孝子傳圖》和《列女傳圖》概論”講座

之畫本和顧愷之筆摹刊本之間的同異;又以《孝子傳圖》裏的董黯圖爲例,分析了新出的吴强華藏北魏石床所繪董黯圖與分别藏於美國 Boston 美術館、Nelson Atkins 美術館和 Minneapolis 美術館的四幅董黯圖之間的變易關係。而圖畫在變易過程中並没有脱離文本,大多數還是保留了文本的關鍵内容,只是稍有損益。爲了更好地解釋這個問題,黑田教授以新出的吴强華藏北魏石床所繪董黯圖和郭巨圖,與日本所藏《孝子傳》的兩個版本(陽明本和船橋本)的文本相對照,指出二圖所繪畫面十分細緻,同文本的吻合度很高。

講座之後,趙超研究員總結指出,孝義觀念在中國封建社會具有深刻的意義,深入研究這一觀念對更好地理解中國古代文化有着重要作用。最後,黑田彰教授和趙超研究員對同學提出的問題作了回答,講座取得了良好的互動效果。

(朱俞默、董理、桂梟、羅帥、李丹婕、陳春曉、蔡丹君、杜萌　執筆)

# 征稿啓事

一、《國際漢學研究通訊》是北京大學國際漢學家研修基地主辦的綜合學術刊物，辦刊宗旨爲報導國際漢學界在中國傳統人文學科領域的研究動態，搭建中外學者溝通交流的學術平臺。本刊分設漢學論壇、文獻天地、漢學人物、論著評介、研究綜覽、基地紀事等欄目，歡迎海内外學人賜稿或提供信息。

二、本刊暫定爲半年刊，分别在三月、九月底截稿。

三、本刊以中、英雙語爲主。來稿篇幅以中文一萬五千字内爲宜，特約稿件不在此限。除經本刊同意，不接受已刊發稿件。論著評介欄目原則上不接受外稿，但可以推薦。

四、來稿請提供Word文檔和PDF文檔，同時寄送打印紙本。中文稿件請提供繁体字文本。如附有插圖，請提供原圖圖片格式（JPG之類）的電子文件。具体撰稿格式請參照文稿技術規範。因編輯人員有限，恕不退稿，請自留底稿。咨詢稿件處理事宜，請儘量通過電子郵件。

五、來稿如涉及著作權、出版權方面事宜，請事先征得原作者或出版者之書面同意，本刊不負相關責任。本刊有權對來稿進行删改加工，如不願删改，請事先注明。

六、來稿刊出之後，即致贈稿酬、樣刊。本刊享有已刊文稿的著作財産權和數據加工、網絡傳播權，如僅同意以紙本形式發表，請在來稿中特别注明。

七、來稿請注明中英文姓名、工作單位、職稱，並附通訊地址、郵政編碼、電話傳真、電子郵件等項聯絡信息。

八、來稿請寄：

北京市海淀區頤和園路5號　100871

北京大學國際漢學家研修基地

《國際漢學研究通訊》編輯委員會

E-mail:sinology@pku.edu.cn

附:

## 文稿技術規範

一、來稿請以Word文檔(正文五號字,1.5倍行距)打印紙本,同時提供電子文檔。

二、來稿正文請按"一、(一)、1.、(1)"的序號設置層次,其中"1."以下的章節段落的標題不單獨占一行;文稿層次較少時可略去"(一)"這一層次;段內分項的可用①②③等表示。

如：一、XXXX

(一) XXXX

1. XXXX

(1) XXXX。① XXX; ② XXX; ③ XXX。

三、來稿中的中文譯名,除衆所熟知的外國人名(如馬克思、愛因斯坦)、地名(如巴黎、紐約)、論著名(如《聖經》、《資本論》)按照通用譯名外,其他人名、地名、論著名在文中首次出現時,請括注外文原名,如沃爾特·福克斯(Walter Fuchs),地名、論著名照此處理。

四、來稿中的注釋,請采用頁下注、每頁各自編號,注號置於句末的標點符號之前,如孔子已有"六藝"之説①,"……將邊界查明來奏"②。但引文前有冒號者,句號在引號内,則注號置於引號之外,如《釋名》云:"經者,徑也,常典也。"③

五、頁下注釋文字的具體格式如下:

1. 著作類:著作者名,《書名》,出版地:出版者,出版年(不加"年"字),X—X頁。又:著作者名,《書名》卷X,X年X本。

2. 雜誌類：著作者名，《論文名》，《期刊名》X年X期，X—X頁。又：著作者名，《論文名》，《期刊名》X卷X號，X—X頁。

3. 西文書名與雜誌名均用斜體，文章名加引號。日文、韓文參考中文樣式。

4. 重復出現的注釋不用“上同”簡略，但標注文獻出處只列著作、論文名和頁碼即可。

例：① 郭紹虞，《宋詩話考》，北京：中華書局，1979，75頁。

② 張裕釗，《濂亭文集》卷四，清光緒八年查氏木漸齋刊本。

③ 袁行霈，《〈新編新注十三經〉芻議》，《北京大學學報》2009年2期，7頁。

④ 池田秀三著，金培懿譯，《韋昭之經學——尤以禮爲中心》，《中國文哲研究通訊》第15卷3期，141—155頁。

⑤Ad Dudink, “The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library”, *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXVI (2004), pp. 46—59.

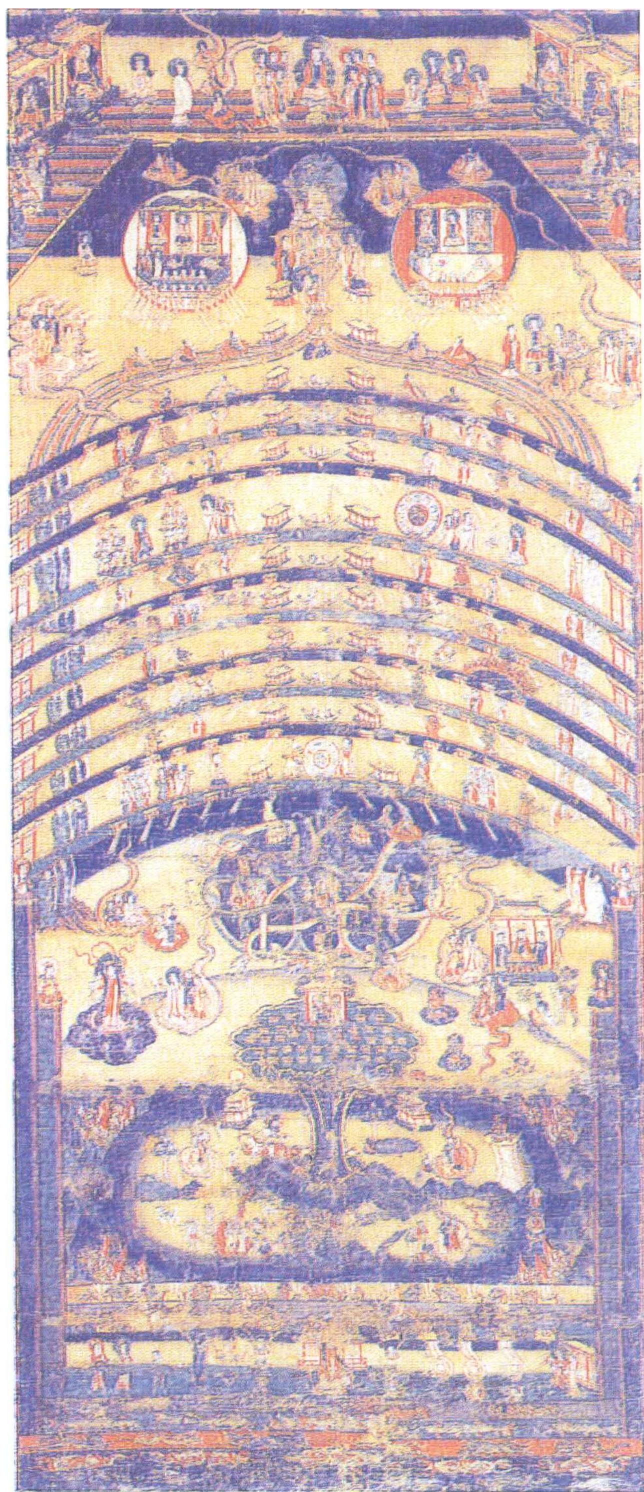
六、圖表按先後順序編號，在文中應有相應文字説明，如見圖X，見表X。

七、數字用法：

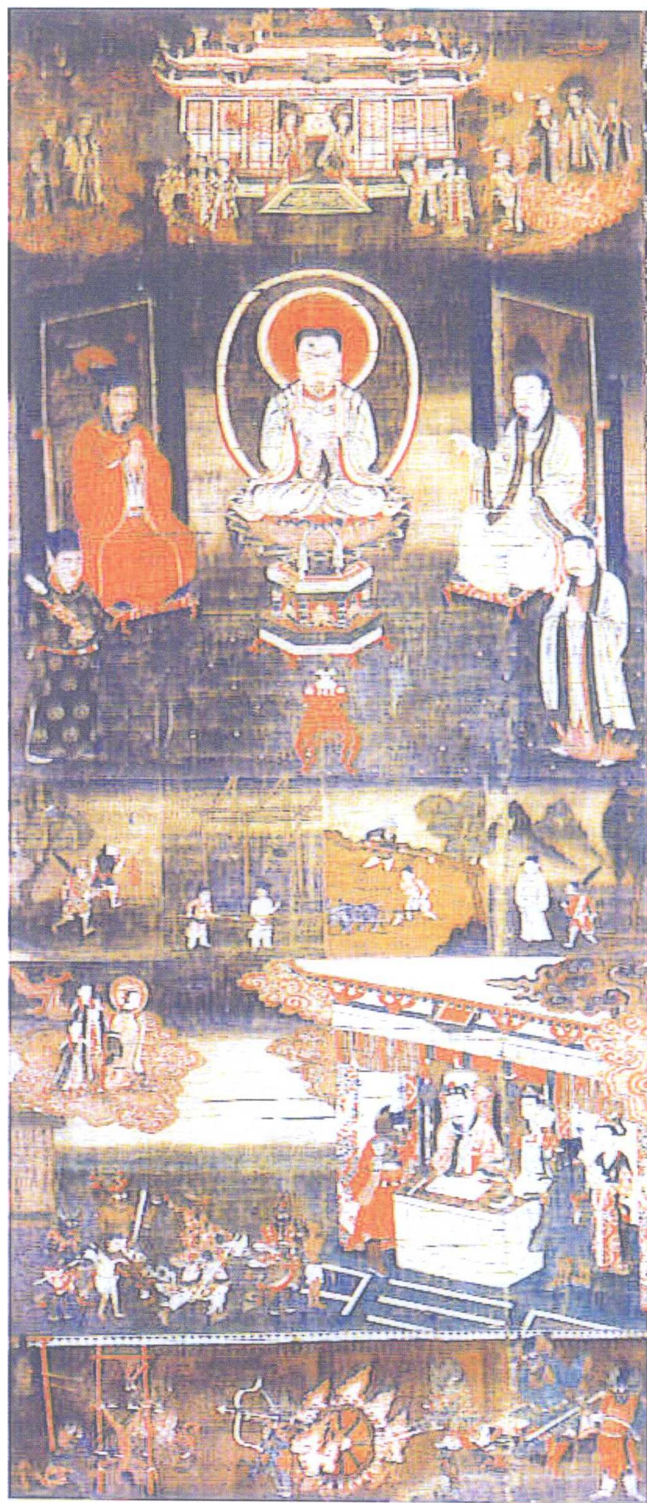
1. 公曆世紀、年代、年、月、日用阿拉伯數字，如18世紀50年代。

2. 中國清代和清代以前的歷史紀年、其他國家民族的非公曆紀年，用中文數字表示，且正文首次出現時需用阿拉伯數字括注公曆。如秦文公四十四年（公元前722），清咸豐十年（1860），日本慶應三年（1867）。

3. 中文古籍卷數均用中文數字表示，如作卷三四一，不作三百四十一。



《宇宙圖》(馬小鶴文,圖1)



《冥王聖圖》(馬小鶴文,圖5)